

محمد حسین الطیاطیانی

الرسائل الفاسد
والذهب الواقعي

تألف: العلامة السيد محمد حسین الطیاطیانی
طبع: الأستاذ الشهید مرتضی المظفری
رسی: محمد عبد المُلتّف الماقعی

دار الفارف للطباعة والتوزیع



أُسْسَ الْفَاسِفَةَ

وَالْمَذَهَبُ الْوَاقِتِيُّ

أُسْسُ الْفَلَسْفَهَ

وَالْمَذَهَبُ الْوَاقِعِيُّ

الطبعة الثانية

تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق: الأستاذ الشهير رضى المطرري
تعرییف: محمد عبد النعم الخاقاني

دار الفارف للطباعة
بيروت - لبنان



طبعة ثانية
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م



المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حربيك - المنشية - شارع دكاش - ساحة ابو علي طعام
ض - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٤٤ - ٢٣٦٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَصْدِيرُ الْجَزْءِ الثَّانِي

إن أي فن لا يحتاج إلى التحليل العقلي بمقدار ما تحتاج الفلسفة إليه ، والفلسفة أيضاً لا ترتبط بأي شيء آخر بمقدار ما ترتبط بهذا التحليل ، وقد أدى هذا الأمر ، لتنسم المسائل الفلسفية - بطبيعتها - بلون من العموض والتعقيد . ومن هنا أيضاً تبع حاجة الفلسفة الشديدة إلى المنطق .

واحتياج الفلسفة الشديد إلى التحليل العقلي قد لفت الفلاسفة ، ولا سيما فلاسفة أوروبا الحديثة إلى هذه الملاحظة ، وهي أنه قبل البدء في تحليل المشكلات الفلسفية وحل مشكلاتها ، لا بد من دراسة الإنسان وأفكاره وإدراكاته وكيفية نشاطه الذهني والعقلي ، وتقديموا في هذا المضمار إلى الحد الذي اعتقادوا فيه أن :

« الفلسفة هي الإنسان ». .

وكان هذا الالتفات رائعاً وفي حمله وهو يبين لنا ضمناً الأهمية الفائقة للمنطق الذي يشكل جانباً مهماً من هذا المجال .

وهذا الكتاب أيضاً يولي هذا الأصل عنابة خاصة فهو يتناول

بالدراسة - قبل كل شيء - إدراكات الإنسان وكيفية نشاطه الذهني والعقلي بأسلوب ينفرد به ، ومن اطلع على الجزء الأول منه يعرف أن ثلثاً مقالات منه من جموع أربع مقالات تتعلق بالإدراكات ، وكذا الجزء الثاني الذي نقدمه اليوم للقراء الكرام فإنه يقتصر على هذا الموضوع .

ويحتوي هذا الجزء على مقالتين : إحداهما تحت عنوان :

« ظهور الكثرة في الإدراكات » ، وهي المقالة الخامسة ، والأخرى تحت عنوان : « الإدراكات الإعتبرارية » ، وهي المقالة السادسة .

فالمقالة الخامسة وإن لم تعنون بعنوان « الحس والعقل » ولكن النتائج التي تتوقع من مباحث الحس والعقل والتجربة والتعقل تؤخذ من هذه المقالة ، وكما يعلم القارئ الكريم فإن النزاع بين الحسينين والعقليين يشكل جانباً مهماً من الدراسات الفلسفية والمنطقية ومباحث علم النفس الحديث .

فنحن نجد مواضيع في المقالة الخامسة لم يتم بها القدماء اهتماماً كاملاً ولم تشتمل فيها الفلسفة ولا المنطق ولا علم النفس الحديث طريقاً ، أي أن التحقيقات الواردة في هذه المقالة تعتبر خطة جديدة في عالم الفلسفة .

أما المقالة السادسة فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه ، وحسب ما وصل إليه علمنا فإن هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة في هذه السلسلة من المقالات ، وهو الموضوع المتعلق بالتمييز والتفكير بين الإدراكات الحقيقة والإدراكات الإعتبرارية ، وسيتضمن هذا الأمر من مراجعة المقالة ذاتها .

ويؤسفني أن يكون قد مرّ عام كامل على ظهور الجزء الأول من هذا الكتاب ، ففي خلال هذه الفترة حاولت ما أمكنني وإلى الحد الذي سمحت به ظروفي أن أكتب تعليقة على هاتين المقالتين وأن أوضح بعض الجوانب وأضيف أشياء عندما أمس حاجة للإضافة ولكن التوفيق لم يحالني لأنّم ما يتعلق بالمقالة السادسة .

وكنت أتصور في أول الأمر أن إكمال تلك المقالة سيؤخر ظهور هذا الجزء ثلاثة أشهر أخرى ولست أرغب في تأخيره أكثر من هذا لاسيما مع حرص ونفاذ صبر القراء الكرام الذين اطلعوا على الجزء الأول منه ، ومن ناحية أخرى فإن هذه المجموعة من المقالات قد أكمل تأليفها الأستاذ المؤلف أدام الله بقاءه ولا بد من الإسراع لتحضير المقالات الأخرى وجعلها في متناول القراء الراغبين في هذا الكتاب ، لهذا السبب ومع بقاء قسم مهم من تلك المقالة من دون تعليق وهو يحتوي على مسائل دقيقة وحساسة ومع أنني هيأت بعض التعليقات له ولكنني صرفت النظر عن إتمامها آملاً أن يستفيد القارئ الكريم فائدة وافية من متن المقالة نفسها حيث ألف أسلوب هذه المقالات وتعرف على طريقتها . ومن الطبيعي أننا إذا بنينا على كتابة التعليقات للمقالات الأخرى بهذا الشكل فإن إتمامها سيستغرق فترة طويلة من الزمن مع الأخذ بعين الاعتبار العوائق والموانع التي تقف في طريقى ، فلهذا السبب لعلنا نسلك طريقاً آخر مع ما تبقى من تلك المقالات .

* * *

ومع أن الظفر بالمعميات الفلسفية يعتبر غاية آمال الإنسان ومتنهى رغبته الغريزية ، ونجاهه في هذا السبيل يسعد أعماق ضميره ، ولكن الغموض والتعقيد الطبيعي اللذين يغلبان المواقف الفلسفية من ناحية ،

وجودها وتجدرها أي بعدها عن العواطف والشعور واقتصرارها على، المتعلق والتعقل المحسن من ناحية أخرى ، قد أظهر الفلسفة عند أغلب الناس بشكل عبوس مكهر .

ولكننا لا نشك في أن أسلوب الكتابة وطريقة التفهيم ، يعتبر عاملاً مهمًا في تبسيط أو تعقيد الموضع ، وهذا فنحن نسعى - كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الجزء الأول - لنذكر مواضيع سهلة الفهم في هذا الكتاب بعيدة عن الإصطلاحات اللامفهومية ليكون على مستوى يفهمه من كان له اطلاع في الفلسفة ولو كان اطلاعاً يسيراً .

ويدل حسن الإستقبال والعناية الشديدة التي أبدتها الراغبون في العلم والمعرفة بالنسبة للجزء الأول على أن سعينا قد حقق نتائجه .

ولا يفوتنا أن نذكر هذه الملاحظة ، وهي أن كثيراً من الناس ظنوا أن المدف الأساسي من تأليف هذا الكتاب هو نقد ورد الفلسفة المادية ، لذا نجد أنفسنا مضطرين لتأكيد من جديد في مقدمة هذا الجزء أن هدف هذا الكتاب والمقصود منه أرفع من هذا وأرقى ، ولو كان هدفنا رد الفلسفة المادية وبيان خطاء المادية الديالكتيكية لما كلفنا أنفسنا مثل هذا الجهد وطرحنا هذه المباحث الفلسفية العميقة الدقيقة ، فنحن في هاتين المقالتين نواجه مسائل وبحوثاً ما شئ رأيحتها اتباع الفلسفة المادية ، وأقل فائدة يكسبها القارئ العزيز من هاتين المقالتين هي أنه يدرك بوضوح أن الماديين بعيدون عن هذه المرحلة بفراشخ عديدة وهي المرحلة التي غاص فيها كبار فلاسفة الشرق والغرب إلى الأعماق ، وأنخذوا يفتثرون في الأفكار والإدراكات والعقل والمعقول . فالماديون لم يستطيعوا الاقتراب من هذه المرحلة ، ولا علم لديهم على الإطلاق عن مئات الملاحظات الظرفية التي

هي أدق من الشعرة والمزعة في أطراف هذه البحوث .

والأهداف الأساسية لهذا الكتاب - كما ذكرنا ذلك في مقدمة الجزء الأول منه - هو إيجاد نظام فلسفى رفيع يقوم على أساس الإستفادة من الجهود القيمة للفلاسفة المسلمين التي امتدت ألف عام من الزمن ، ومن ثمار التحقيقـات الواسعة الرائعة لعلماء الغرب ، ومن استخدام ملـكة الإبداع والابتكار . وهذا نشاهد في هذه المجموعة من المقالات ، تلك المسائل التي كان لها دور أساسـي في الفلـسفة الـقديـة ، ونلاحظ فيها المسائل التي تهـتم بها الفلـسفة الـحدـيثـة ، ونجد أيضـاً ضـمنـها أمـورـاً لم تـتناولـها الفلـسفة الـاسـلامـية ولا الفلـسفة الـأـورـوـبـية بالـدـرـسـ والـتـحـقـيقـ .

ولم يختصـ العلمـ ولاـ المـعـرـفـةـ بـزـمـانـ مـعـيـنـ ، ولـمـ يـنـحـصـرـاـ فيـ أـمـةـ بـعـيـنـهاـ ، ولـاـ فيـ شـعـبـ وـحـدـهـ ، ولـوـ كـانـ الـعـلـمـ مـنـحـصـرـاـ فيـ أـشـخـاصـ مـعـيـنـينـ ، لماـ حـقـقـ هـذـاـ التـقـدـمـ الـبـاعـثـ عـلـىـ الـحـيـرـةـ الـذـيـ نـشـاهـدـهـ الـيـوـمـ فيـ عـصـرـنـاـ الـراـهـنـ .

فالـوضـعـ الـتـمـيـزـ لـلـحـضـارـةـ الـبـشـرـيـةـ الـمـعاـصـرـةـ ، وـذـوـيـانـ الـمـسـافـاتـ بـيـنـ الـأـمـ وـالـشـعـوبـ ، وـالـإـنـفـاثـ الـحـاـصـلـ بـيـنـ الـشـرـقـ وـالـغـرـبـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـمـعـارـفـ وـالـمـعـلـومـاتـ ، - كلـ هـذـهـ - توـفـرـ أـفـضلـ الـفـرـصـ لـلـمـحـقـقـ لـكـيـ يـسـتـفـيدـ مـنـ نـتـائـجـ قـرـونـ مـنـ التـحـقـيقـ وـالـدـرـاسـةـ وـالـعـذـابـ جـاءـتـهـ مـنـ طـرـقـ مـخـتـلـفـ ، وـهـوـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـسـتـغـلـ طـاقـاتـ الـإـبـدـاعـ الـكـامـنـةـ فـيـ نـفـسـهـ ، وـيـفـتـحـ بـهـاـ سـبـلـ جـدـيـدةـ وـيـقـتـحـمـ آـفـاقـ رـفـيـعـةـ ، وـيـفـضـلـ هـذـهـ الـفـرـصـ وـالـجـهـودـ الـمـبـدـولـةـ فـيـ هـذـاـ السـبـيلـ ، اـسـتـطـاعـ الـعـلـمـ وـمـعـكـنـتـ الـفـلـسـفـةـ مـنـ قـطـعـ مـراـحلـ جـدـيـدةـ وـتـحـقـيقـ تـقـدـمـ مـلـمـوسـ .

طهران - شهر اسفند ۱۳۳۳ هـ . ش

مرتضى المظري

مقدمة المعلق

إن الموضوع الذي نريد أن نتناوله في هذه المقالة يشبه تلك المواضيع المطروحة في المقالات : الثانية والثالثة والرابعة من حيث كونها متعلقة بالعلوم والإدراكات البشرية . ففي هذه المقالة نتناول الإدراكات الذهنية بالدرس والتحقيق من ناحية خاصة ، وهذه الناحية الخاصة عبارة عن الدراسة حول : « كيفية حصول الكثرة في الإدراكات » .

ولعل القارئ الكريم يتصور بادئ ذي بدء ، إن ناحية حصول الكثرة في الإدراكات ليست بحاجة إلى دراسة ولا إلى تحقيق ، ذلك لأن كثرة الإدراكات تابعة لكتلة المدركات ، فنحن نجد في أذهاننا إدراكات وتصورات كثيرة ، لأن أشياء عديدة موجودة فيها وراء أذهاننا ، ولما كانت تلك الأشياء الواقعية الخارجية كثيرة ومتنوعة وهي التي تولد فينا الإدراكات عندما تتصل بها قوانا المدركة ، فهي إذن بالضرورة والختم ، تصبح منشأً لإدراكات كثيرة ، ولكننا نلتفت انتباه القارئ العزيز إلى أن هذه المقالة ليست ناظرة إلى هذا القسم من الكثرة في الإدراكات ، وذلك لأن هذا القسم من الكثرة في الإدراكات بالذات يتعلق بكثرة المدركات الخارجية ، وبالتالي يتعلق بالإدراكات ، أما ما نقصد إليه في هذه المقالة فهو الكثرة المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها ، ولا علاقة لها إطلاقاً بكثرة المدركات

الواقعية . ويعبرة أخرى ، فإن الكثرة التي سبقت إلى ذهن القارئ الكريم - أي كثرة الإدراكات الآتية من كثرة المدركات - نابعة من ناحية الذهن الانفعالية ، وأما ما هو مقصود في هذه المقالة فهو الكثرة الناشئة من ناحية الذهن الفعالة ، وعاملها الأصلي هو التكثير الذي يقوم به الذهن نفسه .

وفي ضمن شرحتنا لكيفية حصول الكثرة في الإدراكات نبين طريق الحصول على الإدراكات لنعرف من أي سبيل ترد الإدراكات والتصورات إلى الذهن ، وما هي حدود قدرة الذهن على كسب المجهولات ، وما هي حدود قدرة الذهن البشري على التدخل والحكم .

ففي هذه المقالة ولو أننا لم نعنون بحثاً بعنوان :

«الحس والعقل» ولكن الت نتيجة التي تتضمن من موضوع الحس والعقل يمكن انتزاعها من المواضيع المختلفة هذه المقالة ، وذلك لأننا نبين ضمن مواضيع هذه المقالة ، ما هو لون الإدراكات التي تنطبع في الذهن ويصورها عن طريق الإنعكاس من إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية لظاهرة معينة ، وما هو لون الإدراكات التي ليست من هذا القبيل ، والذهن في هذه الحال يظفر بالإدراكات عن طريق غير طريق الإحساس المباشر .

ويسبب أن هذا الموضوع وهو «كيفية ظهور الكثرة في الإدراكات الذهنية» لم تتناوله الفلسفة القديمة ولا الفلسفة الجديدة ولا علم النفس الحديث بالنقض والتحليل ، فمن الممكن أن لا يأنس إليه القارئ الكريم ولا ينسجم مع ذوقه ، ولكننا نسعى في التعليقات أن نقرب الموضوع ونبسطه بالإصطلاحات والأمور المألوسة لدى أذهان قرائنا الأعزاء ،

ولا سيما عندما يتعلّق الأمر بنظرية الفلسفة الحديثة ، فنحن نحاول بكل ما نستطيع وبما يتناسب مع هذه المقالة أن نقرّب ونقارن وننقد ونحكم بينها بشكل أوسع من غيرها .

* * *

كما ذكرنا في مقدمة المقالة الرابعة فإن المسائل المتعلقة بالعلم (الإدراك) تتميّز بأهمية فائقة سواء في الفلسفة القديمة أم في الفلسفة والعلوم الحديثة ، وقد وقف فلاسفة أوروبا ومحققوها في القرون الأربع الأخيرة معظم جهودهم لدراسة هذه المسائل ، بحيث يمكن أن يقال : إن محور المسائل الفلسفية في أوروبا هي هذه المسائل الثلاث :

١ - قيمة المعلومات .

٢ - طريق الحصول على العلم .

٣ - تعين حدود العلم .

فالاختلاف في المسألة الأولى يفصل الفلسفة عن السوفسقائيين ، ويُميّز أصحاب اليقين من الشكاكين ، والاختلاف في المسألة الثانية يقسم علماء أوروبا إلى فتّين رئيسيتين هما العقليون والحسيون ويشير بينهم نزاعاً صاخباً ، أما الاختلاف في المسألة الثالثة فهو يستلزم اختلاف نظريات العلماء وعوائقهم بالنسبة للفلسفة العقلية التي تعدّ الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) أوّل مصاديقها وهي التي كان يسمّيها القدماء (العلم الكلي) و (الفلسفة الحقيقة) ، بحيث ظن بعضهم أن التحقيق في هذا الفن ، واصدار الحكم بالنسبة لمسائله نفيّاً أو إثباتاً ، هو أمر خارج عن حدود قدرة الذهن البشري ، بينما يعتقد البعض الآخر إنه أكثر الفنون يقيناً وأبعدها عن الحاجة .

فالمسألة الأولى من هذه الثلاث قد مر التحقيق فيها وذلك في المقالة الرابعة ، وأما المقالتان الأخريان مع إضافة بعض الأمور الأساسية الأخرى فقد خصصنا لدراستها هذه المقالة ، ولكي يصبح القارئ الكريم متعمقاً برصيد ذهني كافٍ من أجل استيعاب ما يدور في هاتين المقالتين نذكر بعض المقدمات :

طريق الحصول على العلم :

يدور البحث في هذا الموضوع حول هذا الأمر :

ما هو المبدأ والمنشأ الأولي للعلم البشري ؟ وما هي كيفية الإدراكات الإبتدائية أي العناصر الأولية البسيطة للإدراكات ؟ ومن أي طريق تظهر ؟

وبعبارة أخرى : نحن نعلم أن التفكير يعني صياغة المركبات من الأمور البسيطة وتكوين القضايا من المفردات وتشكيل القياسات من القضايا ثمأخذ التتابع منها ، ومن ثم توجد الفلسفة والعلوم من هذه القياسات والتتابع . إذن اللبننة الأساسية للتفكير هي المفردات والأمور البسيطة ، وهنا لا بد أن نبحث عن هذه المفردات والأمور البسيطة التي هي اللبننة الأساسية للتفكير البشري من أين تأتي ومن أي طريق تعرض الذهن البشري ؟

والقدر المتيقن أن هذا الموضوع كان منذ الأزمان الغابرة وحتى العصر الحاضر مورد إهتمام البشرية ، وقد استمر فيه اختلاف الآراء بأشكال متعددة .

ولا يوجد في أيدينا الكثير من آراء علماء اليونان قبل سقراط ، وكما يقال فإن أغلب هؤلاء العلماء - ومن جملتهم السوفسطائيون - كانوا من أصحاب الحس ، أي إنهم يعتبرون مبدأ ومشأ جميع التصورات

والإدراكات الجزئية والكلية ، المعقولة وغيرها هي الحواس ، ويعتقدون أن السبيل الوحيد لحصول الإنسان على الإدراكات هي الحواس التي منحت له .

والذي وقف في تلك العصور موقفاً مخالفًا تماماً لهذه النظرية هو أفلاطون .
أفلاطون :

كان يعتقد - حسب ما ينسب إليه عادة في تاريخ الفلسفة - أن العلم والمعرفة لا تتعلق بالمحسوسات لأن المحسوسات متغيرة وجزئية وزائلة ، أما متعلق العلم فهو لا بد أن يكون ثابتاً وكلياً ودائماً . فالمعرفة الحقيقية هي إدراك «المثل» التي هي واقعيات كلية ودائمة ، وهي من المقولات وليس من المحسوسات . وقد حصلت هذه المعرفة العقلية لروح كل واحد منا قبل أن يأتي إلى هذا العالم ، وذلك لأن الروح قد كانت في عالم المجردات قبل أن تحيي إلى هذا العالم ، وكانت تشاهد «المثل» هناك ، ثم بعد أن جاورت وخالطت البدن وأشياء هذا العالم نسيت تلك المثل ، ولكن لما كانت أشياء هذا العالم غاذج وظلالاً من تلك الحقائق فإن الروح بمجرد احساسها بهذه النهاذج تتذكر تلك السوابق ، إذن ، فالإدراكات الحاصلة للإنسان في هذا العالم ليست أشياء جديدة وإنما هي تذكر للعهد السابق .

هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون تحتوي على عدة أمور :

- ١ - الروح موجودة قبل تعلقها بالبدن .
- ٢ - تستبطن الروح منذ تعلقها بالبدن معلومات ومعقولات كثيرة .
- ٣ - العقل مقدم على الحس ، وإدراك المعاني الكلية مقدم على إدراك الجزئيات .

٤ - الطريق للحصول على العلم هو مشاهدة المثل .

ومنذ عصر أفلاطون نفسه وعلى يد تلميذه أرسطو ، بدأت المعارضة النظرية ، فأنكر أرسطو وجود المعلومات القبلية بل أنكر وجود الروح قبل البدن ، وكذا تقدم العقل على الحس ، وتنعمت الإدراكات الكلية على الإدراكات الجزئية .

أرسطو :

تقوم نظرية أرسطو في باب العلم والمعرفة ، على أساس أن الروح في البدء على حدّ القوة والاستعداد المحسّن ، وهي لا تملك بالفعل أي معلوم أو معقول ، وجميع المعلومات والمعقولات تظفر بها تدريجياً في هذا العالم .

ويعد أرسطو جاء أتباع مذهبة بتقسيم للعقل بلحظ المراحل المختلفة والدرجات المتفاوتة التي يطويها العقل في سبيل تحصيل المعرفة ، من قبيل هذا التقسيم : العقل بالقوة ، العقل بالملائكة ، العقل بالفعل ، العقل المستفاد (مع اختلاف بيانيهم في تقرير هذه المراتب) ، ويقال أن أول من بين هذا التبويب حسب مذهب أرسطو هو الإسكندر الأفريديوسي من حكماء الاسكندرية .

وبحسب نظرية أرسطو يكون إدراك الجزئيات مقدماً على إدراك الكليات ، أي أن الذهن يظفر بإدراك الجزئيات أولاً ثم يأخذ بالتجريد والتعيم بوساطة القوة العاقلة فينتزع المعانى الكلية . إن نظرية أرسطو في باب تحصيل المعرفة تشمل أمرين رئيسيين :

١ - لا يملك الذهن في البداية أي معلوم ومعقول ، بل جميع الإدراكات والتصورات ، الجزئية والكلية تحصل للنفس في هذا العالم .

٢ - الإدراكات الجزئية مقدمة على الإدراكات الكلية .

ولكنه لم تصل إلى أيدينا وثيقة لنعرف منها هل أن أرسطو يعمم القسم الثاني من نظريته ليشمل جميع المعلومات والمعقولات ، أي حتى ذلك القسم من التصورات العقلية التي تسمى في منطقه بـ «البديهيات الأولية» هي من هذا القبيل فكان يعتقد أن البديهيات الأولية العقلية مسبوقة بالإدراكات الجزئية الحسية أيضاً أم أن هذا القسم من النظرية يختص باللائيات وبالكلمات المنطبقة على الأفراد المادية ، وأما البديهيات الأولية فكان يعتقد أنها تحصل بالتدريج وبصورة ذاتية للعقل وبدون تدخل أو وساطة الإدراكات الجزئية الحسية ، أي أنه كان يرى أن العقل يبدع هذه التصورات من ذاته . وبالتالي فإن هذا الجانب المهم من نظرية أرسطو يبقى معتملاً غير واضح ، وقد دفع عدم الوضوح الذي يغلف نظريته العلماء للحيرة فشرحوا نظريته في باب العقل والحس بشكل مختلف ، فبعضهم اعتبر أرسطو حسياً ، وبعض الآخر اعتبره عقلياً ، وبعضهم اتهمه بالتدبر . وسوف نعود إلى الحديث حول هذا الموضوع في نهاية هذه المقدمة .

الحكماء المسلمين :

تبني هؤلاء العلماء غالباً نظرية أرسطو في باب كيفية حصول العلم والمعرفة ووافقوه على كلا قسميهما اللذين مرّ شرحهما آنفاً ، أي أنهم اعترفوا من ناحية بأن نفس الإنسان في حالة الطفولة في وضع القوة والإستعداد المحس و هي صفة بيضاء لم يكتب فيها شيء و لها الإستعداد فقط لتقبل الكتابة وهي لا تملك بالفعل أي معلوم أو معمول ، وكانوا من ناحية أخرى يعتبرون الإدراكات الجزئية الحسية مقدمة على الإدراكات الكلية العقلية . وعلاوة على هذا فإن الجزء المهم من نظرية أرسطو ، والذي بقي غامضاً

مبهمًا أصبح وشخصاً في نظرية العلماء المسلمين ، وذلك لأن هؤلاء العلماء قد صرّحوا بأن جميع التصورات البديهية العقلية هي أمور انتزاعية ينزعها العقل من المعانى الحسية ، والشيء الذي يجب التنبيه عليه ، هو أن هناك فرقاً بين انتزاع المفاهيم الكلية التي تنطبق على المحسوسات من قبيل مفهوم الإنسان والفرس والشجر وانتزاع البديهيات الأولى والمفاهيم العامة من قبيل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والإمتناع ، وهذا الفرق هو أن انتزاع الفتة الأولى يحصل للعقل من طريق تجريد وتعيّم الجزئيات المحسوسة بشكل مباشر ، وأما الفتة الثانية فهي منتزعه بشكل آخر ، وبعبارة أخرى : إن الفتة الأولى هي نفس الصور المحسوسة التي وردت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس ، ثم قال العقل بما يتمتع به من قوة التجريد بصياغة معنى كلي من تلك الصور المحسوسة ، ولكن الفتة الثانية لم ترد إلى الذهن من طريق الحواس مباشرة وإنما الذهن بعد أن يظفر بالصور الحسية فإنه يقوم بنشاط خاص وترتيب معين ليترعرع هذه المفاهيم من تلك الصور الحسية . ولهذا تسمى الفتة الأولى بالإصطلاح الفلسفـي بـ « المعقولات الأولى » ، والفتة الثانية المعتمدة على الفتة الأولى بـ « المعقولات الثانية » . وهذه المعقولات الثانية الفلسفـية هي التي تشكل البديهيات الأولى للمنطق وموضوعات أغلب مسائل الفلسفة الأولى . وعلى الإجمال فإن المعقولات الأولى والمعقولات الثانية مسبوقة جميـعاً بالإدراكات الجزئية الحسية .

ويكفيـنا في هذا الصدد أن نذكر قول صدر المتألهين في كتابه الشواهد الربـوبـية وكتابه الأسفـار شاهداً على ما نقول :

فهو في الإـشـراق التاسـع من الشـاهـد الأول من المشـهـد الثالث من كتاب الشـواهد الـربـوبـية يقول :

«إن أول شيء يحدث من آثار المحسوسات التي هي معقولة بالقوة ومجتمعة في مخزن قوة التخييل (الحافظة) هي البدوييات وهي عبارة عن الأوليات والتجربيات . . .».

ويقول في الأسفار في بحث العقل والمعقول بعد أن يبين عمل الآلات الحسية :

«إن الحواس بمنزلة جواسيس مختلفة تجلب الأخبار من أطراف متعددة ، والنفس تستفيد عن طريق هذه الجوايس »

ثم يواصل حديثه قائلاً :

«ثم إن هذه التصورات تجعل النفس مستعدة للظفر بالبدوييات الأولية التصورية والبدوييات الأولية التصديقية ».

وليس مستغرباً أن نذكر في هذا المجال حديث المتكلم والمفسر المعروف الإمام الفخر الرازي في تفسيره الكبير :

يقول الفخر الرازي في ذيل الآية الكريمة :

﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْتَدَةَ لِعُلُوكِمْ تَشَكَّرُونَ﴾ [الآية ٧٨ - سورة النحل]

«الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء ثم قال وجعل لكم السمع والأبصار والأفتشدة ، والمعنى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخليقة خالية عن المعرف والعلوم بالله فالماء تعالى أعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعرف والعلوم و تمام الكلام في هذا الباب يستدعي مزيد تقرير فنقول : التصورات والتصديقات إما أن تكون كسيبة وإما أن

تكون بدبيبة ، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البدبيبات فلا بد من سبق هذه العلوم البدبيبة ، وحيثند لسائل أن يسأل فيقول : هذه العلوم البدبيبة إنما أن يقال إنها كانت حاصلة منذ خلقنا أو ما كانت حاصلة ، والأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا أجنة في أرحام الأمهات ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء ، وأما القسم الثاني فإنه يتضمن أن هذه العلوم البدبيبة حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة فحيثند لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب وكل ما كان كسيباً فهو مسبوق بعلوم أخرى وهذه العلوم البدبيبة تصير كسيبة ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية وكل ذلك محال » .

ثم يقول الفخر الرازي بعد ذكر هذا الإشكال :

« وهذا سؤال قوي مشكل وجوابه أن نقول إن الحق أن هذه العلوم البدبيبة ما كانت حاصلة في نفوسنا ثم أنها حدثت وحصلت ، أما قوله فيلزم أن تكون كسيبة ، قلنا : هذه المقدمة منوعة بل نقول إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر »^(١) ، وليس عن طريق الكسب والإستدلال ، ثم يفصل الجواب ولكن تفصيله ليس خالياً من النقص .

كانت هذه نظرية العلماء المسلمين في هذا المجال ، ولكنه في نفس الوقت يوجد جانب مهم آخر في نظرية هؤلاء العلماء قد بقي مبهماً غالباً ، وهذا الجانب هو المتعلق بكيفية انتزاع البدبيبات الأولية العقلية

(١) تفسير الفخر الرازي - المجلد الخامس من الطبعة القدية ص ٥٠٠ .

من المحسوسات ، فهؤلاء العلماء مع أنهم يصرحون بأن العقل ليس قادراً على إبداع تصور من عند نفسه ، وحتى البدويّيات الأولى التصورية للمنطق التي تشكل موضوعات أغلب مسائل الفلسفة الأولى فهي أمور انتزاعية ، ولكنهم لم يبينوا كيفية انتزاع هذه المفاهيم وكيفية عمل الذهن ومن أي طريق وبأي نحو يظفر بهذه المفاهيم ، ومن الواضح أن لهذه الأمور أهمية كبيرة . ويدرك هؤلاء العلماء دائمًا في المنطق والفلسفة مجموعة من المعاني والمفاهيم (من قبيل مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والإمتناع وغيرها) مطلقين عليها عناوين «المفاهيم الإنزاعية» أو «العقلولات الثانية» أو «الخارجية المحمولة» ، ويشعرون أن هذه المعاني والمفاهيم قد جاءت بطريقة الإنزاع من معانٍ أخرى (الماهيات : من قبيل الفرس والشجر والإنسان والبياض والسوداد والشكل وغيرها) ، ولكنهم لا يقدمون أي توضيح حول هذا الإنزاع ماذا يعني ، وكيف تولد هذه المعاني من تلك المعاني مع أن هذه المفاهيم مغايرة لتلك المفاهيم ، وهل يمكن في الواقع أن يولد مفهوم مفهوماً آخر؟ أو أن يرد إلى الذهن معنى من طريق الحس مثلاً ثم يجبر معه معنى آخر لا سابقة له في الذهن ، وإنما الذهن بالنسبة إليه حال وعار تماماً !!!

لقد اهتمت هذه المقالة لأول مرة في تاريخ الفلسفة بهذا الموضوع الحساس ، وبيّنت كيفية وترتيب انتزاع هذه المفاهيم بالإضافة مواضيع أخرى مهمة ومطلوبة .

النظريّات الحديثة :

لقد طرحت هذه المسألة للبحث في أوروبا منذ القرن السادس عشر فيما بعد بشكل آخر وأثارت صراعاً عظيماً ، ويختلف مسار هذه المسألة بين الأوروبيين مع ما مرّ علينا منذ قليل من حيث الشكل والكيفية .

وأنقسم العلماء الأوروبيون بالنسبة إلى هذه المسألة (طرعة، الحصول على العلم) إلى فتدين : فئة تُسمى بالعقلين والثانية تسمى بالحسين . العقليون :

تعتقد هذه الفئة بأن الإدراكات الذهنية على قسمين : الأول تلك التي ترد الذهن عن طريق إحدى الحواس ، والثاني تلك الإدراكات التي يدعها الذهن من ذات نفسه ، وهي فطرية ومن الخواص الذاتية للعقل ، وحسب ما يعتقد العقليون فإن هذه التصورات لا مبدأ ولا منشأ لها سوى العقل ، وقد حصلت للعقل قبل أي حس واحساس ، ولو فرضنا أنه لم ترد إلى الذهن أي صورة محسوسة فإن الذهن واجد هذه التصورات في ذات نفسه .

ويذكر ديكارت - زعيم العقليين - بعض المفاهيم والتصورات من قبل الوجود والوحدة وحتى البعد والشكل والحركة والمدة ، ثم يقول إن هذه التصورات لا تعتمد على الحس إطلاقاً بل هي فطرية وذاتية للعقل . وظهر بعد ديكارت جماعة من الفلاسفة يسلمون بأصول معتقداته مع شيء من الاختلاف ويعتقد ديكارت وسائر العقليين أن العلم الحقيقي الذي يمكن الاعتماد عليه والإطمئنان به هو الحاصل عن طريق العقولات الفطرية . وقد ذكرنا في مقدمة المقالة الرابعة حديث ديكارت واتباعه (ليرجع من شاء إلى الجزء الأول ص ١٩٧ - ٢٠١ من الترجمة العربية لهذا الكتاب) .

ويقول «كنت» أيضاً بالمعنى الفطريه ولكن بشكل آخر ويسمى بعض التصورات الأخرى بـ «ما قبل الحس والإحساس» ويعتقد «كنت» أن مفهوم الزمان والمكان وما يتفرّع منها هو من هذا القبيل . وهو يعد جميع

المفاهيم الرياضية فطرية وضمن ما قبل الحس والإحساس .

وبحسب نظرية العقليين تكون العناصر العقلية الأولية البسيطة على قسمين : الأول المقولات التي ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية ، وتقوم القوة العاقلة بتجريدها لتصوغ منها الصورة الكلية والمعقوله . القسم الثاني المقولات الفطرية وهي من الخواص الذاتية للعقل ولا تعتمد إطلاقاً على الحس والإحساس .
الحسيون :

يعتقد هؤلاء أنه لا معنى للتصورات الفطرية الذاتية ، فالذهن في البداية مثل صفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء ثم تتكاثر فيها الكتابة عن طريق الحواس الخارجية والحواس الداخلية ، ولا يؤدي العقل أبداً عمل سوى التجرييد والتعميم والتحليل والتركيب فيما يرد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس . فجميع التصورات الذهنية وبدون استثناء إنما هي صور يعكسها الذهن بوساطة الآلات الحسية عن الظواهر الخارجية من قبيل البياض والسود والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة وغيرها ، أو عن الظواهر النفسية من قبيل اللذة والألم والشوق والإرادة والشك واليقين وغيرها ، ثم يصوغ معانٍ كلية منها بقوة التجرييد والتعميم ويوجد منها صوراً متنوعة بوساطة قوة التحليل والتركيب .

وزعيم هذه المجموعة هو « جون لوك » الانجليزي ، وتنقل عنه جملة معروفة في هذا الباب أصبحت مثلاً في لغتهم : « لا يوجد في العقل شيئاً لم يوجد قبل ذلك في الحس » ،

وبحسب هذه النظرية فإن العناصر الأولية للعقل البشري تنحصر فيما يرد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية وسوف ثبت

في هذه المقالة بطلان هاتين النظريتين المشهورتين في أوروبا ، فلا النظرية العقلية صحيحة ولا النظرية الحسية ، فليست الحقيقة كما يقول العقليون بأن العقل واجد لبعض المفاهيم والتصورات بالفطرة وبالذات ، وليس هي كما يظن الحسينيون من أن محتويات الذهن منحصرة فيها يعكسه بوساطة الحواس الخارجية أو الداخلية من الظواهر الخارجية أو الظواهر النفسية . وبعبارة أخرى فإننا سوف نثبت أنه لا كما يقول العقليون من أن للعقل خاصية ذاتية يبدع بها بعض المفاهيم من ذات نفسه ومن دون تدخل أي قوة أخرى ، ولا كما يدعى الحسينيون من أن عمل العقل ينحصر في التجريد والتعميم والتحليل والتركيب للصور المحسوسة ، وإنما تقوم القوة المدركة للإنسان بنشاط آخر نسميه نحن بنوع خاص من الانتزاع ، ويطلق عليه في هذه المقالة عنوان « الاعتبار ». وهذا الاعتبار أو الانتزاع هو الذي يوجد في الذهن البدائيات الأولية التصورية للمنطق وأغلب المفاهيم العامة للفلسفة ، وتسمى هذه المفاهيم الانتزاعية بالمفاهيم العامة من جهة أنها أعمّ التصورات التي ترد إلى الذهن وأكثُرها كليلة ، ولا يمكن أن يوجد ما هو أعمّ من هذه التصورات : كتصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وأمثالها . إن هذه المفاهيم العامة وبالترتيب الذي سوف تذكر به تكون من حيث الظهور في الذهن متاخرة عن المفاهيم الخاصة ولا سيما عن المحسوسات الخارجية ، وهي من هذه الجهة تقع في الدرجة الثانية (المقولات الثانية) ولكنها من الناحية المنطقية تكون « بدائية أولية » ، أي أنها في الدرجة الثانية من الناحية الفلسفية والنفسية ، وفي الدرجة الأولى من الناحية المنطقية .

وعلاوة على هذا فقد بين في هذه المقالة كيفية ظهور مجموعة من التصورات الأخرى التي بعضها بدائي أولي وبعضها ليس كذلك ، من

قبيل مفهوم العلية والمعلولة والجواهر والعرض والحكم التي كان موقف الفلاسفة إزاء ظهورها أما السكوت وأما إبداء الحيرة ، وقد استفيد في هذا السبيل من الشهود النفسي الخاص الذي يرفع الإشكال ويزيل الغموض ، وسوف يأتينا توضيح هذه الأمور تدريجياً ضمن المقالة نفسها .

تعين حدود العلم :

تعتبر هذه المسألة جديدة وغير مسبوقة بهذا الشكل المطروحة فيه للبحث بين العلماء خلال القرون الأخيرة ، وقد حصل ذلك نتيجة لاهتمام الخاص في هذه القرون بعالم الإنسان وإدراكاته الذهنية . ومن المعروف أن سائر العلماء أيضاً قد تحدثوا عن كون العلم البشري محدوداً من قبيل أن حقائق العالم غير متناهية بينما قوة التفكير الإنسانية محدودة إذن لن يكون العلم بكل شيء نصيب أي إنسان ، أو قوله لا يمكن معرفة حقيقة الوجود بالعلم الحصولي لأن ما يعلم بالعلم الحصولي هو من قبيل الماهيات ، وأمثال هذه الأقوال ، ولكنه من الواضح أن هدف هؤلاء العلماء من هذه الأحاديث مختلف عن هدف العلماء المحدثين . وتوجد بين العلماء المحدثين نظريتان تتعلقان بحدود العلم :

أ - تعتقد مجموعة من العلماء أن طاقة الفكر البشري على الحكم تنحصر في حدود ظواهر الطبيعة (فنون) وأعراضها وتعيين الروابط بينها وهذه الظواهر والأعراض هي التي يمكن تجربتها والإحساس بها ، وأما التحقيق في كنه الأمور وما وراء ظواهر الطبيعة وأعراضها سواء أكان متعلقاً بالطبيعة نفسها أم بما وراء الطبيعة فهو أمر يفوق طاقة الفكر البشري وكل ما قيل لحد الآن في هذا الباب لم يكن له أساس وإنما هو تحليق خيال وتسطير ألفاظ .

ويرى هؤلاء أن العلوم الطبيعية - كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وأمثالها - معتبرة ذات قيمة ، وذلك لأن هذه العلوم لا يبحث فيها إلا عن العلاقات الظاهرية للأشياء القابلة للإحساس والتجربة . وكذا علم النفس فإنه يعتبر أيضاً لأن هذا العلم بأسلوبه الحديث يغضّ الطرف عما وراء الأغراض والحالات النفسية (من قبيل البحث عن الروح هل هو جوهر أم ليس بجوهر) ويبحث فقط عن الأغراض النفسية وال العلاقات السائدة بينها . وعلم الرياضيات يعتبر أيضاً لسبعين : أولاً لأن هناك منشأ حسياً لظهور المفاهيم الرياضية كالعدد والخط والسطح والجسم ، ثانياً لأنه يمكن إثبات صحة المسائل الرياضية عملياً . وأما ما ليس من هذا القبيل سواء أكان متعلقاً بالطبيعة كالبحث عن حقيقة الجسم الطبيعي وهل أن الجسم في آخر مراحل تحليله مركب من أجزاء خالية من البعد أم أن الوحدة الحقيقية للجسم تتضمن البعد والشكل والمقدار ، أم كان متعلقاً بما وراء الطبيعة كالبحث عن وجود الروح المجرد ووجود الله والبحوث المتعلقة بالجواهر والعرض والدور والتسلسل فإن البحث بأسلوب فني في هذه الأمور نفياً وإثباتاً فوق طاقة الفكر البشري .

فالحسيون الذين ذكرنا فيما مضى رأيهم بالنسبة لـ « طريق الحصول على العلم » تابعون لهذه النظرية لأنهم يعتقدون من ناحية بأنه « ليس في العقل إلا ما هو موجود في الحس » وينحصر عمل العقل في التصرف بالصور المحسوسة من دون أن تكون له القدرة على إضافة تصور غير الصور المحسوسة ، ولأنهم عرروا من ناحية أخرى أن عمل الحواس محدود واتضح لهم أن هناك أموراً معينة فقط هي التي تدرك بالحواس .

واستنتجوا من هاتين المقدمتين أن قدرة الفكر البشري على الحكم محدودة بالمحسوسات والأمور الحسية . وهذا تصبح الفلسفة بمعناها

ال حقيقي التي تعني ذلك الفن المعتمد تماماً على المعقولات في نظر هؤلاء ليست إلا تسطير الفاظ ونسج خيال . وتعتقد هذه الفئة أن العلم لا ينفك عن الحس وأن الفلسفة لا تنفك عن العلم .

ونكون المذاهب الفلسفية للحسين - كالعلوم الحسية - محدودة بمجموعة من المسائل التي لا تتجاوز حدود تفسير ظواهر الطبيعة وأعراضها . وفي اصطلاح هؤلاء عندما تطلق الفلسفة عادة فإن المقصود منها ليس هو مجموعة من المسائل العقلية والنظرية الممحضة وإنما يقصد بالفلسفة بعض المسائل الفيزيائية أو الرياضية أو مسائل علم النفس والحد الأقصى هو المسائل المنطقية التي تتميز بأنها أكثر عمومية .

ويعتقد الحسين أنه لا أساس للفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) التي كان القدماء يهتمون بها كثيراً ويرفعون من شأنها ويسمونها بالفلسفة الحقيقة والعلم الكلي وعلم العلوم والعلم الأعلى ، وذلك لأن مسائلها خارجة عن حدود ظواهر الطبيعة والمحسوسات ، وهذا فهي ليست ضمن الحدود التي يستطيع الإنسان أن يتحقق فيها ويدرس .

ونذكر من الحسين الذين يصرّون على هذه العقيدة ويتمسكون بها «أوجست كنت» ومن العقليين «كانت» .

ويرى «أوجست كنت» أن تاريخ الفكر البشري قد قطع لحد الآن ثلات مراحل : المرحلة الأولى هي الأسطورية والخيالية ، الثانية هي العقلية والفلسفية ، الثالثة هي العملية والحسية . ففي المرحلة الأولى حيث كانت البشرية تعيش مرحلة الطفولة والتلوّح كان الإنسان يربط جميع الحوادث بالأرواح الطيبة والخبيثة وبأرباب الأنواع . فكلما شاهد الإنسان في هذه المرحلة ظاهرة من قبيل المطر والثلوج والقطن وكثرة النعم

والمرض والصحة والسلام وال الحرب فهو ينسبها للألهة وتدخل الأرواح الطيبة والخبيثة . أما في المرحلة الثانية فقد نضج الفكر البشري وعرف أنه لا يمكن تفسير الحوادث الطبيعية بإرادة الألهة بل لا بد من البحث عن عللها الطبيعية في الطبيعة نفسها ، ولهذا اخترع في هذه المرحلة الفروض العقلية في تفسير الحوادث وقال بالقوى الطبيعية والصور النوعية والنفس النامية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة . وتعدّ هذه المرحلة أكمل من الأولى ولكنها ليست المرحلة الأخيرة وإنما هي المتوسطة التي تربط الأولى بالثالثة .

والتفت الإنسان في المرحلة الثالثة إلى أن تلك الفروض العقلية والفلسفية لتفسير الحوادث لا يوجد دليل عليها وأن الطريق الصحيح ينحصر في أن نكتف أنفسنا عن البحث عن العلل الواقعية ونكتفي بتعيين العلاقات بين الأشياء المحسوسة التي لا شك ولا جدال في وجودها . ومكان تلك الفروض العقلية نقول بأن حوادث الطبيعة بعضها علة البعض الآخر . وفي هذه المرحلة فقط تكتسب النظريات البشرية صفة الوضعية والواقعية ، أي أنها تهتم فقط بالحوادث الخارجية المحققة وتدخلها في الحساب .

ويعد «أوجست كنت» نفسه واضعاً لفلسفة معينة يسميهَا «بوزيتيفيسم» وقد ترجمت بـ «الفلسفة الوضعية» أو الظاهرية ، وهو يعتبر فلسفته هذه ممثلة للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر البشري .

ويُدعى كنت أننا الآن حيث نعيش المرحلة الثالثة نجد أسلوب تفكير بعض الناس يتناسب مع المرحلة الأولى أو المرحلة الثانية . ويُدعى أيضاً أن كل فرد منا يمر بهذه المراحل الثلاث ، فهو في بداية عمره يفكر بشكل خيالي وأسطوري ثم إذا نضج شيئاً ما فإن طريقة تفكيره تصبح عقلية

فلسفية وعندما يغدو محنكاً ذا تجرب فإن أسلوب تفكيره الفلسفية يتحول إلى تفكير علمي حسي .

وينكر « كنت » أيضاً قيمة الفلسفة الأولى مع كونه من العقليين ويعرف بالمعاني الفطرية الذاتية للعقل ، وهو يعتبر العلوم المتعلقة بواقعيات ما وراء الذهن حصيلة تعاون العقل والحس ، ويدعى أن الحس فقط أو العقل وحده لا يستطيع أن يؤسس علمًا .

ويقول « كنت » أن العلوم الطبيعية ذات قيمة لأنها حصيلة العقل والحس معاً . وللرياضيات أيضاً قيمة عنده ومع أنه يعتقد أن الحس لا دخل له فيها فهي عقلية محضة ولكن المسائل الرياضية لما كانت متعلقة بفرضيات الذهن نفسه فهي لا بد أن تكون صادقة لأن العقل يستطيع أن يحكم ويقضي فيها بفرضيه هو .

أما الفلسفة الأولى فلا قيمة لها لأنها ليست مثل الطبيعيات التي يمكن أن تتخذ لنفسها صورة علمية بتعاون الحس والعقل ، وليس كالرياضيات التي هي حكم العقل بالنسبة لمفروضاته ومخلوقاته .

ونري من اللازم أن نوضح هذا الموضوع : فالمنكرون لقيمة الفلسفة العقلية المحضة التي أوضح مصاديقها الفلسفة الأولى وتتوابعها يستدللون بطريقين مختلفين ، وهم لا يفصلون بين هذين الطريقين في أغلب الأحيان .

١ - من طريق علم النفس : أي من هذا الطريق وهو أن المواد والعناصر الأولية للذهن البشري ليست كافية لحل تلك المسائل لأن تلك العناصر الأولية تحصر في الصور الحسية ولا عمل للعقل سوى التصرف

في تلك الصور الحسية ، أما مسائل الفلسفة العقلية فهي خارجة عن حدود الحس والإحساس .

٢ - من طريق منطقي : أي من هذا الطريق وهو أن المقياس لصحة وسلامة قضايا الفكر البشري ينحصر في التجربة العملية ، وأما المقاييس العقلية التي يتوصل بها المنطق العقلي لتقييم الفكر وتمييزه السليم من السقيم والصحيح من الخطأ فهي ليست مفيدة ولا يطمأن إليها . وكل نظرية وفرضية (وإن كانت تتعلق بظواهر الطبيعة وتفسيرها) لا تخضع للتجربة العملية فإنها لا يمكن الاعتماد عليها والاطمئنان بها ، ومسائل الفلسفة العقلية ليست قابلة للتجربة العملية ، فلا يمكن مثلاً تجربة هذه المسألة :

أيها الأصيل الوجود أم الماهية ؟

أو هذه المسألة :

هل الدور والتسلسل ممكنان أم مستحيلان ؟

ب : - أنكر مجموعة من العلماء المحدثين تلك المحدودية التي أضفها على العلم أصحاب النظرية السابقة ، وقالوا بإمكانية الحكم فيما يتعلق بما وراء المحسوسات أيضاً . ويتبني بعض هؤلاء العلماء هذه النظرية لأنهم يعترفون بوجود التصورات الفطرية للعقل من قبيل « ديكارت » وأتباعه ، وأما البعض الآخر فقد سكلوا طريق الشهود والعرفان والسر الباطني ، ويعتمد الفيلسوف الشهير « هنري برجسون » في فلسفته على هذه النظرية . وسلك بعضهم سبلاً أخرى لا نجد أنفسنا بحاجة لها لبيان نظرياتهم .

وفي هذه المقالة وضمن بياننا لـ « ظهور الكثرة في الإدراكات » فإننا

نجيب على الإشكاليين الذين أوردهما منكرو قيمة الفلسفة العقلية . فمن جهة وأثناء بيان كيفية حصول الكثرة في الإدراكات سوف يأتي الحديث عن المفاهيم الميتافيزيقية وسيعلم أن هذه المفاهيم معتبرة من ناحية علم النفس ، ومع أنها لم ترد إلى الذهن من طريق الحواس ولكن لها منشأً صحيحاً ومتيناً ، ومن جهة أخرى فسوف تثبت من الناحية المنطقية أنه ليست التجربة العملية فقط هي المعيار والمحك لصحة وسلامة القضايا ، حتى التجريبيون أنفسهم (ومن دون أن يشعروا) يعتقدون بشكل يقيني بمجموعة من القضايا الفكرية شاؤوا أم أبوا ، ولا تخضع هذه القضايا للتجربة العملية . وبالإضافة إلى هذا فسوف يعلم في البحوث الآتية أن الإنسان لا يستطيع أن يقبل أي قضية تجريبية ما لم يعتقد قبل ذلك بمجموعة من القضايا غير التجريبية .

* * *

وفي خاتمة المطاف لا نجد بدأً من ذكر بعض الملاحظات :

١ - الإختلاف الواقع بين علماء الشرق والغرب ، وبين الحسينين والعقليين في مسألة « طريق الحصول على العلم » يتعلق بالعلوم والإدراكات التصورية ، أي التصورات البدائية البسيطة (الخالية من الحكم) التي تعرض الذهن من قبيل تصور البياض والسوداد والحرارة والبرودة والخط والسطح والوجود والوحدة والكثرة . . . وأما العلوم التصديقية أي الأحكام الذهنية التي تربط تلك التصورات ببعضها وتصل وتفصل بينها مثل قولنا « البياض غير السوداد » أو « الخط يعرض السطح » أو « الوجود مساو للوحدة » فمن الواضح أنها خارجة عن محل النزاع ، وذلك لأن الحكم نفسه لون من النشاط الذهني الحالص ، ولا يمكن لأحد

أن يدّعى أن الحكم يرد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس ، وكذا النسبة والرابط بين المحمول والموضع في الخارج حيث يكون الحكم ناظراً إليها فإنه لا معنى لأن تكون هذه قد وردت إلى الذهن عن طريق الحواس وذلك لأن النسبة ليس لها في الخارج واقع مستقل عن واقع الطرفين (الموضع والمحمول) ، والذي يرد إلى الذهن عن طريق الحواس عبارة عن صور الواقعيات الحاصلة في الذهن نتيجة لاتصال الخاص بين تلك الواقعيات والآلات الحسية .

والحكم هو نشاط الذهن بين التصورات القادمة إلى الذهن من طريق الحس أو من طريق آخر .

وعلى هذا فالاختلاف الواقع بين الحسينين والعقليين في باب التصورات لا يمتد إلى باب التصديق .

ويكفي أن يوجد في باب التصديق اختلاف في الرأي وهو : لا شك أن بعض الأحكام لا تحصل بذاتها للذهن ، أي لا يكفي صرف تصور الموضع والمحمول لكي يقضي الذهن ، بل لا بد من تدخل عوامل أخرى لكي يستطيع الذهن أن يصدر حكمه ، ولا شك أيضاً بأن من العوامل التي تعدّ الذهن للأحكام الجزئية هو الإحساس (من قبيل الحكم بأن هذه الورقة التي في يدي بيضاء) ، من العوامل التي تعدّ الذهن للأحكام الكلية وال العامة هو التجربة العملية فنجتمع كل معلوماتنا المتعلقة بالطبيعة ، فنحكم مثلاً بشكل كلي بأن الأجسام تنفس في أثر الحرارة ، ومن البديهي أن أحداً لا يستطيع اصدار هذا الحكم ما لم تتوفر التجربة العملية .

والآن لنتظر هل أن جميع الأحكام الكلية العامة تحتاج إلى التجربة

العملية أم أن بعض الأحكام تحصل بدون تدخل أي عامل خارجي ، أي تصور الموضوع والمحمول فقط كاف ليصدر الذهن إلى حكمه ؟ (البيهيات الأولية التصديقية باصطلاح المنطق) ، وعلى فرض أن تكون لدينا تصديقات غير التصديقات التجريبية فهل أن هذه التصديقات توجد أولاً في الذهن ثم تأتي بعدها التصديقات التجريبية أم أن العكس هو الصحيح ؟

سوف يأتي في أثناء هذه المقالة أن التصديقات التجريبية متأخرة عن مجموعة من التصديقات غير التجريبية ، وعلاوة على هذا سوف يتضح أنه إذا أخذنا من الذهن تلك التصديقات غير التجريبية فسيمتنع ويستحيل على الذهن أن يظفر بتصديق عن طريق التجربة ، وجميع التصديقات التجريبية تعتمد على أصول قد صدق بها العقل عن غير طريق التجربة ، وبعبارة أخرى : إذا سلينا من العقل تلك التصديقات غير التجريبية فإننا سنحرم الإنسان من العلم بأي شيء سواء أكان في المجال الطبيعي أم في المسائل غير الطبيعية ، وسوف ينهار عندئذ صرح العلم والمعلومات البشرية من أساسه ، وهذا يعني أن الترديد في تلك الأسس غير التجريبية أو إنكارها يساوي السوفسطائية .

وغالباً ما يختلط هذان الموضوعان على الباحثين ، بينما يتعلق أحدهما ببحث التصورات والأخر ببحث التصديقات ، وعلى هذا نقول : صحيح أنه ليس لدينا تصورات متقدمة على التصورات الحسية ولكن لدينا تصديقات كثيرة متقدمة على التصديقات التجريبية ، وسوف يأتينا بإذن الله فيما بعد بيان وتفصيل هذا الموضوع بحيث يشمل أقوال العلماء المتقدمين والمحاذين في هذا المجال .

٢ - لقد شرحنا فيها سبق نظرية العقليين ونظرية الحسين المحدثين في أوروبا وقلنا إن العقليين يعتبرون بعض التصورات فطرية وذاتية للعقل ويعتقدون بأن تلك التصورات لا ربط لها بالحسن والمحسوسات ، وبينما إجمالاً نظرية أرسطو والعلماء المسلمين بالنسبة للعقل والحسن وعلاقة المقولات والمحسوسات ، ونبهنا على أن النظرية العقلية والنظرية الحسية غير مسبوقتين إذا أخذنا بعين الإعتبار هذا الشكل الجديد الذي طرحتا فيه خلال هذه القرون الأخيرة ، ولا سيما النظرية العقلية المبنية على أن بعض التصورات فطرية وذاتية للعقل ومن لوازمه التي لانتفك عنه ، حيث أن « ديكارت » أول من بشر بها ولم تكن لها سابقة من قبل . ولكن بعض العلماء ظن أن جميع من يقول بتصورات عقلية بدائية فهو يعتبرها فطرية وذاتية للعقل ، وهذا كثيراً ما نجد أنهم يعدون أرسطو والفارابي وابن سينا من ضمن العقليين (بمعنى الإصطلاح الجديد للكلمة) ، ولكن هذا الظن باطل لأنة لا يوجد شيء يلزمنا بااعتبار « البديهيات العقلية التصورية » فطرية وذاتية للعقل ، ولا مانع من أن تكون هذه البديهيات قد حصلت للعقل بصورة تدريجية وأن يكون العقل قد انتزعها من التصورات الحسية . وقد نقلنا فيها سبق عبارة صدر المتأهرين القائلة أن جميع البديهيات العقلية الأولية قد حصلت للذهن بعد ظهور الصور المحسوسة فيه ، وسوف نتناول هذا الموضوع فيما بعد بشكل أكثر تفصيلاً ، وسنبين - في متن المقالة - كيفية انتزاع تلك البديهيات من الصور المحسوسة .

وقد حدث هذا الاشتباه للمرحوم فروغى في كتابه « سير الحكماء في أوروبا » فظن أن جميع القائلين بالبديهيات العقلية الأولية فهم يعتبرون تلك البديهيات فطرية ومن ذاتيات العقل .

يقول فروغى في الجزء الثالث من سير الحكماء في أوروبا في المقدمة التي

كتبها لفلسفة «فيخته» وشرح خلاها نظرية العقلين والحسينين : «إن ديكارت ... يدعى - كالسابقين من أصحاب العقل - أن بعض المعلومات وإدراك مجموعة من الحقائق مغروسة في نفس الإنسان وهي فطرية ومن خواص عقله ولا علاقة لها بالحسن ولا بالتجربة » ثم يوضح في التعليقة :

« وهذا يشبه ما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملائكة » .

وقد تكرر منه هذا الاشتباه في أماكن أخرى من هذا الكتاب . فالذى يعتقده «ديكارت» يتفاوت تماماً عما قاله السابقون من أصحاب العقل ، ولا سيما مع ما ينسبه علماؤنا إلى العقل بالملائكة فلا مشابهة بينها إطلاقاً ، وذلك أولاً : لأن «ديكارت» يعتبر تلك التصورات من الخواص الذاتية للعقل ويدعى كما من خواص الجسم الذاتية أن له بعداً فكذا من خواص العقل الذاتية إدراك هذه المفاهيم الفطرية ، ولا تتوقف تلك المفاهيم على أي شيء سوى العقل ذاته ، ولكن علماءنا يعتقدون أن جميع المقولات تحصل بالتدرج وتبدأ من المحسوسات ، وجميع المقولات وحتى البدوييات الأولية تتوقف بشكل ما على المحسوسات .

ثانياً : أن «ديكارت» ينظر غالباً إلى مجموعة من التصورات التي يذكرها بالإسم وهو يعتقد أن لدينا تصورات فطرية ما قبل الإحساس ، ولكن ما يقوله علماؤنا في باب العقل بالملائكة فهو ناظر إلى التصديقات أي أن لدينا تصريحات متقدمة على التصديقات التجريبية ، وكما قلنا في الملاحظة الأولى فإن بين هذين الموضوعين فرقاً هائلاً .

وهذا التورم (وهو أن كل من يقول بالتصورات البدوية الأولية فهو

لا بد أن يعتبر تلك التصورات فطرية وذاتية للعقل) هو الذي دفع العلماء للحيرة في أمر أرسطو ، فبعض اعتبره حسياً وبعض عدّه عقلياً ، وبعض آخر اتهمه بالتبذبذب ، وذلك لأنهم وجدوا أرسطو يخالف أفلاطون في أحد المجالات فيعدّ الحس مقدماً على العقل ، والإدراكات الجزئية مقدمة على الإدراكات الكلية ، وفي مجال آخر أي في منطقه يسوق الحديث عن البديهييات العقلية الأولية ، ولم يستطعوا إدراك أن بين هذين الم الدين لا توجد منافاة . وصحيح أنه لم ينقل عن أرسطو شيء يبين مقصوده الحقيقي ، ولكنه من الممكن تبرير نظرية أرسطو بهذا الأسلوب الذي اتخذه العلماء المسلمين .

٣ - نحن مضطرون لنقدم التوضيح الآتي من أجل أن يبقى ذهن القارئ الكريم مصنوعاً من أحد الاشتباكات اللفظية :
إن اصطلاح « الإدراكات الفطرية » في الفلسفة يستعمل في موارد مختلفة :

أ - في الإدراكات التي تتساوى فيها جميع الأذهان ، أي أن جميع الأذهان حاصلة عليها ، وهي موجودة في كل الأذهان بشكل مشابه ، فلا اختلاف بين العقول بالنسبة إليها ، لا من جهة وجودها وعدم وجودها ولا من جهة كيفية وجودها ، مثل الإعتقاد بوجود العالم الخارجي الذي لا يستطيع أن ينكره حتى السوفسطائي في صميم تفكيره . ونحن قد استعملنا (الفطري) بهذا المعنى في المقالة الثانية (ليرجع من شاء إلى التعليقة المذكورة في الصفحة ٧٤ ، الجزء الأول من الترجمة العربية) أن هذه الفئة من الإدراكات التصورية والتصديقية يمكن تسميتها بالإدراكات العامة .

ب - وفي الإدراكات الموجودة بالقوة في عقل كل أحد ، وإن كانت غير

موجودة بالفعل في أذهان البعض أو يوجد فيه خلافها ، من قبيل المعلومات الحاصلة للنفس بالعلم الخصوري ولكنها لم تدرك بعد بالعلم المحسوب . ويعتقد صدر المتألهين أن كون معرفة الله فطرية هو من هذا القبيل .

ج - يطلق في المنطق في باب البرهان على القضايا التي برهانها معها ذاتياً ، ولا ينفك أبداً حضور تلك القضايا في النفس عن براهينها وقياساتها - يطلق عليها أنها (قضايا قياساتها معها) .

د - وفي الإدراكات والتصورات التي هي من الخواص الذاتية للعقل ، ولا تستند إلى غيره بأي شكل من الأشكال .

وعندما ننكر في هذه المقالة الإدراكات الفطرية فنحن نقصد المعنى الرابع وهو نفس المعنى الذي يقول به « ديكارت » وأتباعه وينكره الحسيون ، ونحن وإن كنا منكرين للتصورات الفطرية بالمعنى الرابع ولكننا نعتقد بالتصورات والتصديقات الفطرية بالمعنى الأول أي تلك الإدراكات التي تتساوى فيها العقول شاعت أم أبى ، وسوف نبين في أنتهاء المقالة الطريق إلى ذلك ، أما الفلسفة الأوروبية فإنها لم تفصل - حسب ما وصل إليه علمنا - بين هاتين الجهتين ، أي كل من قال بالفطريات بالمعنى الرابع فهو قادر بالتصورات الفطرية بالمعنى الأول ، وكل من أنكر الفطريات بالمعنى الأول فهو منكر للفطريات بالمعنى الرابع أيضاً ، وظن هؤلاء العلماء أنه لا طريق لتفسير هذه التصورات والتصديقات العامة التي تتساوى العقول فيها إلا أن نعتبرها من الخواص الذاتية للعقل ، وأما إذا أنكرنا التصورات الذاتية للعقل فلا يبقى أمامنا سوى إنكار هذه التصورات العامة التي تتساوى بشأنها العقول البشرية ، أما نحن فقد فصلنا في هذه المقالة بين هذين الأمرين ، ففي نفس الوقت الذي أنكرنا فيه التصورات الذاتية للعقل (الفطرية بالمعنى

الرابع) فقد أثبتنا التصورات والتصديقات العامة التي يتساوى بشأنها الناس (الفطرية بالمعنى الأول) ، وبينما أيضاً السبيل إلى ذلك . وسوف يأتينا في نفس المقالة توضيحاً أكبر لهذا الموضوع .

٤ - يعلن الماديون المحدثون أنهم أتباع النظرية الحسية ويدعون أن جميع العناصر الأولية للفكر البشري قد جاءت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس ، وتشكل تلك العناصر الحسية أو ما ترکب منها وتكامل جميع محتويات الذهن البشري .

وتتكرر الجملة الآتية كثيراً في أحاديث الماديين من أنجلز إلى لنين واستالين :

« إن عالم السوبيجكتف (الذهن) هو انعكاس لعالم الأوبيجكتف (العين) » .

ويعهد الماديون أنفسهم لتفسير جميع التصورات والمفاهيم بحيث تكون قائمة من طريق إحدى الحواس ، وعلى هذا فإن جميع الإشكالات الواردة على الحسين والمبنية على وجود مجموعة من العناصر الذهنية البسيطة التي لا يمكن تفسيرها بأنها قائمة بشكل مباشر من إحدى الحواس تكون موجهة إلى الماديين أيضاً . وبالإضافة إلى هذا فإن هناك إشكالات أخرى ترد على الماديين مبنية على أن الحسين الذين اعتمدوا على الحس فقط قد يُبنوا حدود الحس (في الجملة) ، وهذا فقد أخرجوا من حدود المنطقة التي يتدخلون فيها مسائل الفلسفة الأولى حيث لا يمكن دراستها عن طريق الحس والتجربة العملية وقالوا إن الحكم في هذه المسائل - نفياً أو إثباتاً - خارج عن حدود طاقة الفكر البشري ، ولكن الماديين لم يحددوا هذا المعنى . والحقيقة أن من يطلع على نظريات كبار فلاسفة الشرق والغرب في باب العلم والمعلوم

والعقل والمعقول ويفهم جيداً ما قالوه حول الذهن والإدراكات الذهنية ويدرك مدى أعمقها ويعرف أنهم بصدق حلّ أي مشكلات كانوا ثم يلقي نظرة على أقوال الماديين يدرك بوضوح أن أئمة المادية بعيدون جداً عن هذه الأفاق . ويتخيل الماديون أنهم باطلاق هذه الجملة : « العالم الذهني انعكاس للعالم العيني » فقد حلوا جميع المشكلات ، بينما توجد ألف ملاحظة أدق من الشعرة في مسائل الإدراك والماديون بها جاهلون .

٥ - إن أساس نظرية هذه المقالة - كما مررت الإشارة إليه في هذه المقدمة وسوف يأتي تفصيله في المقالة نفسها - مبني على أن الإدراكات الجزئية مقدمة على الإدراكات الكلية ، ونحن نقول أحياناً في تعبيراتنا أن الإدراكات الحسية مقدمة على الإدراكات العقلية .

ومن الواضح أنه لا ينبغي أن يستفاد من هذه التعبيرات كون المقصود من الحواس هي هذه الحواس الظاهرة والباطنة العادبة فقط والتي نعرفها جميعاً ، وذلك لأننا في هذا المجال لستنا بصدق استقصاء الحواس العامة لأفراد الإنسان ، ولستنا أيضاً بصدق بيان أنه هل من الممكن أن يكون بعض أفراد من الإنسان يتمتعون بحس زائف على الحواس العادبة أم لا .

وكما سوف يأتي في متن المقالة نفسها فإننا نتبع قانوناً كلياً يتضمن « أن كل علم حضولي فهو مسبوق بعلم شهودي حضاري » سواء أكان هذا العلم الشهودي الحضوري حاصلاً عن طريق إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة العادبة التي يعرفها الجميع أم كان حاصلاً بوسيلة أخرى .

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تتناقض مع ما يتلقاه الأولياء من وحي وإلهامات ومكافشات ، لأن هذه الأمور تتبع من أحد ألوان العلوم الحضورية الشهودية ، وبعبارة أخرى فإنها تتم بوساطة حاسة وراء هذه الحواس

العادية ، وللعرفاء أحاديث كثيرة حول هذه الحاسة ، ويعترف أيفه بوجود مثل هذه الحاسة الغامضة علم النفس الحديث الذي يعتمد على التجارب العملية .

يقول العالم النفسي والفيلسوف الأمريكي الشهير ويليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) :

إن ما يسميه الإنسان (أنا) وهو شاعر بذاته تكون ذاته محدودة ومسدودة في الأحوال الاعتيادية وهو لا يتجاوز ذلك ، ولكن هذه الدائرة المحدودة أفقاً خارجاً عن مجال الشعور ، والإنسان لا يشعر به في الأحوال الاعتيادية ، وإذا قدر للإنسان أن يفتح له باب هذا الأفق فإنه سيطلع على عالم آخر وسيكتشف أشياء كثيرة كان بابها مغلقاً في الحالات الاعتيادية » .

يقول المرحوم فروغى :

« إن هذه الجملة التي تتضمن أن للإنسان - غير ضمير الشعور - ضميراً في اللاشعور ، وهو غير مطلع عليه عادة ولكنه في بعض الأحيان تظهر له آثار ويعطي الإنسان معلومات خارجة عن مجال الحس والعقل - هذه الجملة ذكرها علماء آخرون قبل ويليام جيمس ، وكان هؤلاء من المتخصصين في علم النفس ، واطلقوا على هذه الظاهرة اسم « أنا اللاشعور ». ولوبيليام جيمس دراسات مبسوطة في هذا المضمار ، وهو يعتقد أن هناك حالات للإنسان يخرج فيها من الدائرة المحدودة المسدودة لـ « أنا » ليضع قدمه في اللاشعور ويحصل بـ « أنا » الأخرى التي بابها مغلق دونه في الأحوال الاعتيادية ، ومن هذا الطريق تكتشف الضمائر لبعضها وتؤثر في بعضها ، ويصل الإنسان إلى حقائق بدون وساطة الحس والعقل ويسير في عوالم يذوق فيها المتع الروحانية ويقترب إلى كمال النفس ويحسّ بنفسه أنه

متصل بالله ، ويدرك أن حدود حياته قد ارتفعت وأنه قد ظفر باطمئنان النفس ، وأن روحه قد غدا أكبر وأشرف ، وأنه أصبح يستمد من الغيب ويمثل للشفاء من الأمراض الجسمية والنفسية .

يقول الشاعر مولوي :

إن الجسم ظاهر ، والروح خفي
فإن الجسم مثل الكلم والروح مثل اليد
ثم إن العقل أخفى من الروح
فالحس يجد طريقه إلى الروح بشكل أسرع
ويبكون الوحي أخفى من العقل
لأنه غيب وهو من الأسرار بالنسبة إليه
فالحس الذي به يظهر الحق
ليس حسًّا هذا العالم بل هو من شؤون ذلك العالم
فلو كان حس الحيوان يشاهد هذه الصور
لأصبحت الحمير والأبقار « بايزيد »^(١) زمانها

(١) يبدو أنه اشارة إلى « بايزيد البسطامي » وهو صوفي شهير .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ظُلْمُو الْكَثُرَةِ فِي الْعِلْمِ وَالْإِدْرَاكِ

إن إحدى النتائج الأساسية التي استخلصناها من المقالة الماضية هي أن العلوم والإدراكات تنتهي إلى الحس . ومن الواضح أن من ينظر إلى هذه القضية لأول مرة فهو يعتبر هذا الحكم كلياً وعاماً ، ويظن أن جميع العلوم والإدراكات قد ظهرت من الحس إما بلا وساطة شيء وإما بوساطة التصرف في ظاهرة حسية ، وأما إذا لم يكن هناك حس لا بوساطة ولا بغير وساطة فإنه لن يكون هناك أيضاً علم ولا إدراك .

ولكن الحقيقة شيء غير هذا ، وذلك لأن نتيجة أي برهان تكون تابعة في عمومها لنفس ذلك البرهان ، والبرهان الذي أقمناه لإثبات هذا الحكم لم يكن بهذا العموم والشمول ، فبرهاننا كان صريحاً^(١) في أن أي إدراك أو علم

(١) هذه إشارة إلى البرهان الذي أقيم من طريقين في المقالة الرابعة على أن أي تصور كلي يقبل الإنطباق على أفراد محسوسة من قبيل تصور الإنسان والشجر واللون والشكل والصوت والمقدار فهو لا بد أن يكون حاصلاً - شيئاً أم أينا - عن طريق إحدى الحواس والاتصال المباشر بواقع الشيء المحسوس للإنسان ، ولا يمكن أن يكون حاصلاً للعقل بذاته وبصورة فطرية (ليرجع من شاء إلى الصفحتين ٢١٩ - ٢٢١ من الترجمة العربية للجزء الأول) وهذا البرهان كان ينظر إلى هذا المدف فقط وهو أن معرفة الطبيعة تبدأ عن طريق الإدراكات الحسية الجزئية بصورة =

.....
= مباشرة ، وجميع تصورات الإنسان المتعلقة بالطبيعة فهي ناتجة من اتصال القوى المدركة للإنسان بالطبيعة العينية الخارجية ، وفي مثل هذه التصورات يمكن القول من دون تسامح في التعبير : « العالم الذهني انعكاس عن العالم العيني » .

وكما مرّ علينا في المقالة الرابعة فإن التجارب العامة أيضاً تشهد بأن من فقد حاسة من الحواس فكتما أنه يفقد القدرة على الإحساس البغزئي بمجموعة من المحسوسات المتعلقة بتلك الحاسة فهو يفقد القدرة أيضاً على الإدراك العقلي الكلي والتصور العلمي لها ، وهذه الجملة المشهورة المنسوبة إلى أرسطو « من فقد حساً فقد علماً » والشائعة بين أهل العلم منذ زمن بعيد قد قيلت في هذا المجال ، ولكن ذلك البرهان وهذه التجربة تنحصر فقط في مورد التصورات والمفاهيم القابلة للإتطابق على المحسوس من قبيل مفهوم الإنسان والشجر والمقدار واللون والشكل ، ولا تشمل جميع التصورات ، لأن الذهن البشري - كما سوف نذكر ذلك فيما بعد - واجد بالضرورة لمجموعة من التصورات الأخرى التي لا يمكن تفسيرها بأ أنها قادمة إليه من طريق إحدى الحواس ، إذن لا بد أن تكون قد وردت إلى الذهن من طرق أخرى ويشكل آخر ، وسوف نذكر هناك أيضاً أن تلك التصورات وإن كانت لم ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس مباشرة ولكنها لم تحصل للعقل بالفطرة ويشكل ذاتي ، وإنما يحصل عليها الذهن بعد أن ينال مجموعة من الإدراكات الحسية ويترتيب خاص . إن البيان الإجمالي المذكور أعلاه والذي يشمل رأي هذه المقالة في مسألة « طريق الحصول على العلم » (المسألة الثانية من المسائل الثلاث التي مرّ ذكرها في مقدمة المقالة) يتضمن عدة جهات ، ونحن عازمون فيما يأتي على تفكيك هذه الجهات عن بعضها لكيلا يصاب القارئ الكريم بتشوش الذهن :

١ - ليس في الذهن أي تصور عن أي شيء في مبدء الأمر وهو عندئذ يشبه صفحة بيضاء وهو يتمتع فقط بالإستعداد لتقبيل الكتابة فيه ، بل سنوضح فيما بعد أن النفس في بدء تكوينها فاقدة للذهن ، وبناء على هذا فليس مقبولاً لدينا ما يقوله -

- = كثير من فلاسفة أوروبا المحدثين من وجود تصورات فطرية ذاتية للذهن .
- ٢ - التصورات والمفاهيم القابلة للإنطباق على المحسوس ترد الذهن عن طريق الحواس ليس غير .
- ٣ - لا تنحصر التصورات الذهنية للإنسان فيما ينطبق على الأفراد المحسوسة ، تلك التصورات التي ترد إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الباطنية « مباشرة » ، بل توجد تصورات ومفاهيم كثيرة غير هذه ترد إلى الذهن من طريق أخرى وترتيب آخر .
- ٤ - يقوم الذهن بصياغة أي مفهوم بعد أن يدرك واقعاً من الواقعيات بالعلم الحضوري وينحو من أنحاء الحضور .
- ٥ - إن النفس التي تفقد جميع التصورات في البداية تبدأ نشاطها الإدراكي عن طريق الحواس .
- وسوف نشرح هذه الجهات الخمس تدريجياً أثناء هذه المقالة .

ويقيم صدر المتألهين برهانأً من طريق بساطة النفس على أن النشاط الإدراكي للنفس يبدأ من طريق الحواس ، وكل واحد من المعقولات والمعلومات إما أن تكون قد حصلنا عليه من طريق الحس مباشرة وإما أن يكون تراكم الإدراكات الحسية في الذهن قد أعده للحصول على ذلك المعلوم ، والنفس لا تستطيع بذاتها (بالفطرة) أن تعقل الأشياء الخارجية وأن يكون لها تصور عنها .

وهو في مباحث العقل والمغقول في الأسفار يعقد فصلاً تحت عنوان « في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة » يقول فيه :

« لما ثبت فيها قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذلك بخلافه إلا الواحد ، ويبرد هنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو أن المعلوم إذا تكثّر فهو إما يتکثّر بأحد من أسباب التكثّر أما تكثّر العلة الموجدة وأما لاختلاف القابل وأما لاختلاف الآلات وأما لتربّب المعلولات في أنفسها .

والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ، ولا يمكن ذلك لترتيب الأفاعيل في أنفسها لأننا نعلم أن هناك كثيراً من المعلومات لا توجد بينها رابطة طولية (أي العلية والمعلولة) فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس ، وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقدماً للأخر أو كاسباً له . إذن لا يمكن تفسير تكرر المعلومات بواحد من هذه الطرق الثلاثة ، فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات ، فإن الحواس المختلفة الآلات كالجوايس المختلفة الأخبار عن النواحي يعدها النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجردة ، والإحساسات الجزئية إنما تتكثّر بسبب اختلاف حركات البدن بخلب المنافع والخيرات ودفع الشروق والمضار فبذلك يتسع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية إنما هو بحسب فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها بعض ، وهي لا محالة متربة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتأخر »

(الأسفار - الجزء الثالث ص ٣٨١ - ٣٨٢ - مطبعة الحيدري)

والقراء الأعزاء يعلمون أنه في الشجار العظيم الطويل بين الحسين والعقليين الذي بيته في مقدمة هذه المقالة لقد تمكّن الحسينون بطريق وحيد وهو طريق التجربة المرد على نظرية العقليين كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، ولكن هذا البرهان والبرهان الذي سبق ذكره في المقالة الرابعة دليل قاطع - عند من هو ملمّ بالأصول الفلسفية - على نفي الإدراكات الفطرية بالشكل الذي فرضه العقليون .

واللاحظة التي يجب الإشارة إليها هي أن لهذا البرهان يبطل نظرية العقليين المحدثين =

ينطبق على المحسوس بشكل من الأشكال فهو : أولاً بلحاظ ما يوجد من ارتباط بين المدركات وثانياً بلحاظ أن المدرك أو المعلوم الذهني ليس منشأ للأثار ، لهذا يجب أن يكون هو محسوساً من المحسosas أو مسبوقاً بمحسوس من المحسosas ، مثل الإنسان المحسوس الذي هو محسوس بذاته ، والإنسان الخيالي والكلي الذي هو مسبوق بإنسان محسوس ، وفي مثل هذا المورد نقول : إذا فرضنا أنه لا يوجد محسوس هنا فإننا سوف لن نظر بأي علم أو إدراك . إذن البرهان المذكور يثبت هذا الحكم عن طريق الرابطة الموجودة بين مجموعة من المدركات والمحسوس ، وعن طريق ما في المدركات من عدم ترتيب الآثار التي هي مرتبة بالنسبة للمحسosas نفسها ، وينفي فقط ذلك الإدراك القابل للإنتباق على الحس ولكنه لا ينتهي إلى الحس ، وأما مطلق الإدراك الذي لا ينتهي إلى الحس فهو لا ينفيه ، إذن إذا وجد إدراك لا يقبل الانطباق على الحس فإن هذا البرهان لا ينفي وجود مثل هذا الإدراك .

ولذا أمعنا النظر أكثر كان مفاد البرهان^(١) هو أن مقتضى كاسفية العلم

= فحسب ، وأما النظرية النسوية إلى أفلاطون والمبنية على وجود قبل للروح كانت تشاهد فيه «المثل» فإن هذا الدليل لا يبطلها . وترتّد نظرية أفلاطون بأدلة أخرى مبنية على حدوث النفس وكونها مادية في بدايتها وهي مذكورة في الدراسات المخصصة لذلك وخارجة عن حدود هذه المقالة .

(١) يمكن تلخيص هذه النظرية في أن القوة المدركة أو قوة الخيال هي قوة عملها أخذ الصور للأشياء والواقعيات سواء أكانت واقعيات خارجية أم واقعيات باطنية (نفسية) ، وهذه القوة هي التي تهيء جميع الصور الذهنية المترکزة في الحافظة والتي تجري فيها أعمال الذهن المختلفة . ولا تستطيع هذه القوة أن تولد تصوراً من ذاتها ، وإنما العمل الوحيد الذي تستطيعه هو أنها إذا اطلقت باتصال وجودي = :

بواقع من الواقعيات فإنها تصور له صورة ثم تخزّنها في الحافظة . إذن الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والواقعيات في الذهن هو الاتصال والارتباط الوجودي بين تلك الواقعيات والقوة المدركة ، ومن الواضح أن القوة المدركة - التي عملها التصوير - ليس لها وجود مستقل بذاته وإنما هي فرع من القوى النفسية ، ولا يتم اتصالها الوجودي بواقع ما إلا إذا تم اتصال وجودي بين النفس ذاتها وذلك الواقع ، إذن يمكن القول بأن الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والواقعيات في الذهن هو الإتصال الوجودي الماصل بين تلك الواقعيات وواقع النفس ، وكما سوف يذكر فيما بعد فإن الإتصال الوجودي بين واقع معين وحقيقة النفس يؤدي بالنفس لتدرك ذلك الواقع بالعلم الحضوري . وبناء على هذا فإن نشاط الذهن أو القوة المدركة يبدأ من هنا أي عندما تظفر النفس بعين الواقع وتدركه بالعلم الحضوري فإن القوة المدركة (قدرة الخيال) - التي تسمى في هذه المقالة بالقدرة التي تبدل العلم الحضوري إلى علم حضوري - تصوغ صورة له وتودعها في الحافظة ، وبالإصطلاح فإنها تصوغ منه معلوماً بالعلم الحضوري .

وبحسب هذه النظرية فإن مبني وأخذ كل علم حضوري - أي جميع معلوماتنا الذهنية العادبة بالنسبة للعالم الخارجي والعالم الباطني (النفسي) - هو العلم الحضوري ، وملأك ومناط العلم الحضوري هو الاتصال والاتحاد الوجودي بين واقع الشيء المدرك وواقع الشيء المدرك ، وسوف نبين فيما بعد معنى الاتصال الوجودي لواقع ما مع واقع النفس . ونجد من اللازم علينا هنا أن نوضح الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحضوري (إن كنا قد أشرنا إلى الفرق بينهما مراراً خلال هذه المقالات) :

العلم الحضوري هو ذلك العلم الذي يكون فيه واقع العلم مع واقع المعلوم شيئاً ثانياً ، مثل علمنا بالأرض والسماء والشجر والناس الآخرين . فتحن نعلم بهذه الأشياء ، أي أن لدينا عن كل واحد من هذه الأمور صورة ، وتحن ندرك هذه الواقعيات بوساطة هذه الصور التي تكون مطابقة لتلك الواقعيات . فحقيقة العلم =

= هنا هي صورة موجودة في أذهاننا ، أما حقيقة المعلوم فهي ذات موجودة في الخارج بشكل مستقل عن وجودنا . مثلاً لدينا صورة عن وجه صديقنا فلان موجودة في حافظتنا ، وكلما أردنا التأمل في وجهه فإننا نحضر تلك الصورة ونتأمل فيها ، ومن البديهي أن الحاضر لدينا والموجود في حافظتنا هي صورة وجه ذلك الصديق وليس حقيقة وجهه .

والعلم الحضوري هو ذلك العلم الذي تكون فيه حقيقة المعلوم نفس حقيقة العلم ، ويدرك فيه العالم ذات المعلوم الواقعي من دون وساطة الصورة الذهنية ، مثل ما لو أردنا عمل شيء وقررنا القيام به أو عندما نحصل لنا للذرة أو ننصاب بعمر ، فحقيقة الإرادة والتصميم واللذة واضحة أمامنا ونحن ندرك هذه الحالات الخاصة من دون وساطة الصور الذهنية .

هذا هو الفرق بين العلم الحصوبي والعلم الحضوري من ناحية العلم والمعلوم ، وهناك فرق آخر بينهما من ناحية العالم وهو أن العلم الحضوري لا تتدخل فيه قوة خاصة ولا آلية معينة وإنما العالم يدرك الواقع المعلوم حقيقة ، وأما في العلم الحصوبي فإنه تتدخل فيه قوة معينة من قوى النفس المختلفة عملهاأخذ الصور ، والنفس تصبح عالمة بوساطة تلك القوة . مثلاً عندما يريد الإنسان ، وهو يدرك حضوراً إرادته فإنه يدرك نفس الإرادة حقيقة ، أي أن الذي يدرك الإرادة هو « أنا » بلا وساطة ، والنفس تدرك - بصورة متشابهة - جميع الواقع النفسي المتعلقة بجهات مختلفة إدراكية أو شوقيّة مثل العواطف والشهوات والإرادة والأفكار والأحكام ، أما إذا حصل له علم بواقع خارجي من لون العلم الحصوبي فإنه سيكون بوساطة قوة خاصة من قوى النفس المتنوعة وهي قوة الخيال التي اعدت صورة لذلك الواقع . وبناء على هذا لا يكون العلم الحضوري متعلقاً بجهاز خاص من الأجهزة النفسية المختلفة ، لكن العلم الحصوبي متعلق بجهاز خاص يسمى بجهاز الذهن أو جهاز الإدراك .

ونرى ضرورة الإشارة هنا إلى بعض الملاحظات :

١ - النفس في بدء تكوّنها وحدوثها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي ، وليس لديها أي تصور ذهني عن أي شيء وحقّ عن ذاتها وحالاتها النفسية ، بل هي فاقدة للذهن من الأساس ، وذلك لأنّ عالم الذهن ليس شيئاً سوى صور الأشياء عند النفس ، ولما كانت النفس لا صورة لديها في البدء عن أي شيء إذن لا يوجد ذهن فالإنسان في البدء فاقد للذهن ثم تعدد له الصور الذهنية تدريجياً وتحصل له صور عن الأشياء وصور عن ذاته وتتصوراته وحالاته النفسية فيتكون لديها الذهن ، ولكنه في ذات الوقت الذي تكون فيه النفس غير عالمة بأي شيء بالعلم الحصولي وفاقدة للذهن فهي تدرك بالعلم الحضوري منذ بدء تكوّنها وحدوثها ذاتها وما فيها من قوى نفسية ، وذلك لأنّ ملاك العلم الحصولي هو نشاط قوة الخيال وأخذها للصور ، وملاك العلم الحضوري - كما سوف يذكر فيما بعد - هو تجرد وجود الشيء من المادة ومن الخصائص المادية . فالطفل - إلى مدة - ليس لديه تصور عن أي شيء وحقّ عن نفسه وحالاته ، ولكنه في نفس الوقت يدرك حقيقة ذاته وحقيقة جوعه ولذته وحزنه وإرادته .

ب - لم يتعقّل كثير من العلماء بصورة كافية في حقيقة العلم الحضوري وهذا فقد ظنوا أن علم أي إنسان بذاته وحالاته النفسية يكون دائمًا على حضوريًا ، وتلاحظون أنهم يقولون عادة بالنسبة للعلم الحضوري : « العلم الحضوري مثل علم أي إنسان بذاته وبحالاته النفسية » . ولم يميّز هؤلاء العلماء عادة بين الصور الذهنية والتصورات المتعلقة بالنفس والأمور النفسية التي هي من لون العلم الحصولي من ناحية ، والعلم الحضوري للنفس بذاتها وحالاتها النفسية حيث لا دخالة للصور الذهنية فيه بل هو لون من ألوان العلم الحضوري من ناحية أخرى .

فعلم كل إنسان بذاته وبحالاته النفسية على شكلين : أحدهما هو ذلك الإدراك الابتدائي الذي يتمتع به كل شخص منذ أول تكوّنه وحدوثه ، فهو ليس مخفياً عن نفسه ، وكذا حالاته النفسية فهي ليست مخفية عن ذاتها ، وهو يدرك هذه جميعاً من دون وساطة الصور الذهنية ، والثاني تلك الصور التي تظهر له تدريجياً ، =

وذلك لأن قوته المدركة تصور الأشياء الخارجية وبعد مدة تراكم فيها صور الأشياء القادمة عن طريق الحواس فتنضج قوته المدركة وتنعطف نحو عالمه الباطني وتعد صوراً لنفسه وحالاته النفسية أيضاً فيصبح عالماً بها بالعلم الحصولي . إذن ينبغي لنا أن نميز تصور «الأننا» وتصور اللذة والحزن والإرادة التي هي من ألوان العلم الحصولي من ذات «الأننا» ونفس اللذة والحزن والإرادة التي هي من ألوان العلم الحضوري .

وأفضل مثال للفصل بينها هو مثال الطفل ، فالطفل يلتد ، يتعدّب ، يريد ، وتلك اللذة والعقاب والإرادة ليست خافية عليه ، وكذا ذاته ليست خافية عن نفسه ، أي أن الطفل يشاهد حضوراً واقع ذاته وإرادته ولذته وعقابه ، ولكن لما كان جهازه الذهني ضعيفاً بل هو فاقد للذهن في البدء فهو لا يتمتع بأي تصور عن هذه الأمور ، أي أنه ليس لديه علم - من ألوان العلم الحصولي العادي - عن ذاته وعن إرادته ولذته وحزنه ، ولكنه بعد ذلك عندما يعمل جهازه الذهني شيئاً شيئاً ويأخذ في جمع صور الأشياء الخارجية عن طريق الحواس فإن ذهنه يصبح أقوى وأغنى ويرجع إلى ذاته وبعد صوراً عن «الأننا» وصوراً عن حالاته النفسية .

جـ- الشك واليقين والتصور والتصديق والخطأ والصواب والذاكرة والالتفات والتفكير والتعقل والاستدلال والتعبير اللغطي والفهم والتقويم والفلسفة والعلوم كلها تتعلق بالعلوم الحصورية ، وبعبارة أخرى فهي تتعلق بالعالم الخاص بالذهن الذي هو عالم صور الأشياء ، ولا معنى لأى واحد من هذه الأمور في مورد العلوم الحضورية .

وفي خاتمة المطاف نذكر بأن الدقة في فهم حقيقة العلم الحضوري وتميزه بشكل صحيح من العلم الحصولي هي شرط مهم لفهم النظرية التي مر ذكرها ولفهم نظريات أخرى أثبت صحتها الفلاسفة الكبار في المباحث المتعلقة بتجدد النفس والحاد-

و والإدراك عن الخارج هو الظفر بالواقع ، أي في كل مورد يوجد فيه العلم الحصولي فالعلم الحضوري فيه موجود . إذن نستطيع من هذا المنطلق أن توسع دائرة البرهان لمنع النتيجة عموماً أكبر ، فنقول : لما كان كل علم وإدراك مفروض يتمتع بخاصية الكشف عن الخارج وهو صورته فلا بد أن يكون متعمقاً بعلاقة الانطباق على خارجه وأن لا يكون منشأ للآثار ، ومن هنا يلزم أن تكون متاهين إلى واقع هو منشأ للآثار ينطبق عليه ذلك العلم ، أي أننا مدركون لذلك الواقع بالعلم الحضوري ثم ندركه بالعلم الحصولي حيث يؤخذ منه إما بلا وساطة (هو نفس المعلوم حضوراً مع سلب منشأية الآثار) وأما بوساطة تصرف تقوم به القوة المدركة فيه ، ومصداق هذا تارة تكون المدركات المحسوسة الموجودة بحقيقةها في الحس والتي تظفر بها القوة المدركة هناك ، وتارة تكون المدركات غير المحسوسة .

ومن هنا يتضح لنا أننا إذا أردنا الإمام بكيفية التكثير والتنوع الحصول في العلوم والإدراكات فلا بد أن ننطوي نحو الأصل فندرس الإدراكات والعلوم الحضورية ، لأن جميع الأغصان تعود في النهاية إلى هذا الجذر وتستمدّ منه أصل الوجود . فالعلم الحضوري بوساطة سلب منشأية الآثار عنه هو الذي يتبدل إلى علم حصولي .

ولما كنا نعتمد في النهاية على العلم الحضوري ، أي ذلك العلم الذي يكون معلومه حاضراً لدى العالم بواقعه الخارجي لا بصورته ، أي أن العالم

- العاقل والمفهول ووحدة جمجمة للنفس حتى بين الفلاسفة لا نجد إلا القليل من لم تزل قدمه في هذا المضمار ، وهذا نجد من اللازم علينا الممارسة والمطالعة والتعقّل الكثير لكي يتضح لنا الموضوع .

قد أدرك ذات وواقع المعلوم ، ومن البديهي أن الشيء المغاير لنا والذي هو خارج عالمن يكون عين ذاتنا وجزء واقعنا ، فلا بد إذن أن يكون واقع هذا الشيء الذي ندركه إما ذات وجودنا وإما من المراتب الملحقة بوجودنا^(١) ،

(١) هذه إشارة إلى مناطق وملاك العلم الحضوري . وقد بينا فيما سبق معنى العلم الحضوري وفرقه عن العلم الحصوري ، وقلنا أيضاً أن أساس وما يحده جميع العلوم والصور العادية التي تعيّر عنها بالعلم الحصوري هو العلم الحضوري ، وهذه جميعاً تتبع من هناك .

والآن لا بد أن نعرف ما هو ملاك العلم الحضوري ؟ أي كيف يحدث أن يصبح شيء ما مشهوداً لأنفسنا بالعلم الحضوري ؟

قلنا فيما مضى أن ملاك العلم الحضوري هو الارتباط والاتصال الوجودي الحاصل بين الواقع الشيء المدرك وواقع الشيء المدرك ، وهنا لا بد أن نعلم كون هذا الارتباط والاتصال بأي نحو هو ، وأي لون من النسبة والعلاقة لا بد أن تكون موجودة بين العالم والمعلوم حتى تصبح منشأ للعلم الحضوري الشهودي ؟

توجد في هذا المجال عدة نظريات :

أ - جميع الحالات النفسية ومن جملتها التصورات والأفكار هي من الخواص المباشرة للمعنى والمجموعة العصبية وهي مادية وهذا أصبحت مكانية وتستطيع أن تجتمع وترتبط ببعضها وتتصل مكانياً . وعلة كوننا نشاهد حالاتنا النفسية حاضرة لدينا هي أن لدينا تصوراً عن ذاتنا (تصور الأنا) وهذا التصور كيفية مادية ومكانية ولها علاقة الفعل والإنفعال المادي مع سائر الحالات النفسية كاللذة والحزن والإرادة والتصورات الأخرى وهي تجتمع وترتبط بها مكانياً ، وبعبارة أخرى فإنها تتصل وجودياً ببعضها ، وهذا الارتباط والاتصال هو الذي يصبح منشأ للعلم الحضوري الشهودي .

الماديون عادة يتبنون هذه النظرية .

=

ويتلخص الجواب على هذه النظرية فيما يأقى :

أولاً : لم يفرق في هذه النظرية بين تصور «الأن» الذي هو علم حضوري وهو غير المعلوم ، وذات «الأن» التي هي علم حضوري وهي عين المعلوم . وهذا خطأ كبير ينبغي لنا دائمًا أن نحذر من الوقوع فيه .

ثانياً : كما أوضحنا في المقالة الثالثة فإن الإدراكات ليست مادية ولا مكانية وهي تنتمي وراء النشاطات العصبية الخاصة .

ثالثاً : كما حقق في الفلسفة فإن الإرتباط والإجتماع المكاني لشيئين لا يصلح ملائكة للحضور الواقعي لكل منها لدى الآخر ، وذلك لأن الشيئين المكانين وإن لم تكن هناك فاصلة بينها فإن كل واحد منها - بالتالي - يحتل مكاناً غير المكان الذي يحتله الآخر ، وليس من الممكن إطلاقاً أن يجتمع شيتان مكانيان اجتماعاً حقيقياً في المكان ، أي أنها حقيقة يحتلان معاً مكاناً واحداً . والحد الأقصى في الاجتماع المكاني لشيئين هو أن لا توجد بين نهايتيهما أية فاصلة ، بل وحق الشيء الواحد المكاني أيضاً لما كان مشتملاً بالضرورة على التجسم والبعد والامتداد فإن أي جزء مفروض منه فهو يحتل جزءاً من المكان غير ذلك الجزء المكاني الذي يحتلته جزء آخر مفروض من ذلك الشيء ، وفي كل جزء أيضاً يمكن فرض أجزاء ، كل واحد منها بعيد عن الآخر ، وفي نفس الوقت الذي تتمتع فيه بالوحدة الاتصالية فهي غائبة عن بعضها ، أي أن الشيء الواحد المكاني لا تتمتع أجزاؤه وأبعاده المفروضة بالاجتماع الحقيقي وإنما هي مجوية عن بعضها ، وهذا فإن كون الشيء مكانياً هو مناط احتجابه وغيبته وليس مناط انكشفه وحضوره . وأمّا أنا نستطيع إدراك العالم وأجزائه جميعاً كل في مكانه وفي رتبته مع أنها متحجبة عن بعضها من حيث الأبعاد المكانية ومن حيث بعد الزماني فذلك لأنّ أنفسنا وإدراكاتنا النفسية ليس لها أبعاد مكانية وزمانية ، ولو فرضنا أن النفس أيضاً موجود مكاني وهذا

= بالضرورة أجزاء وأبعاد فإنها لن تكون قادرة على إدراك ذاتها ولا إدراك الأشياء الأخرى .

ب - إن علة العلم الحضوري لكل إنسان بنفسه هي وحدة العالم والمعلوم ، وأما علة العلم الحضوري لكل إنسان بحالاته النفسية فهي تأثير العناصر الروحية في بعضها .

ويحتاج هذا الموضوع - وهو أن العناصر الروحية وإن لم تكن مكانية ولكنه لا شك في تأثير ونفوذ بعضها في البعض الآخر - إلى توضيح .

فمن المحقق وال المسلم في الفلسفة وعلم النفس تأثير العناصر النفسية في بعضها، مثل العواطف والمحاجنات والاشتياق والتصميم والأحكام والأفكار . وعلة العلم الحضوري بهذه الحالات النفسية هي التأثير المتبادل بين العناصر الروحية . وأحد هذه العناصر الروحية هو تصور «الذات» أو «الأنما» ، فنتيجة لتأثير وارتباط هذا العنصر بعنصر الرؤية والسمع والذوق واللهة والعذاب يحصل العلم الحضوري بالنسبة لهذه العناصر .

تنسب هذه النظرية لبعض علماء النفس المحدثين .

والجواب على هذه النظرية هو :

أولاً : في هذه النظرية لم يفرق بصورة صحيحة أيضاً بين واقع «الأنما» وتصور «الأنما» .

ثانياً : لم يبين فيها بدقة لون ارتباط الأمور النفسية بالنفس . توضيح ذلك : إن ارتباط شيئاً ببعضها يمكن أن يفرض على أحد نحوين : أحدهما أن يكون لكل منها واقع وجود مستقل وكل ما هناك أنها يظفران بخاصية الإرتباط ، وعلى فرض أن يتقطع هذا الإرتباط فإن واقع كل منها محفوظ وتذهب فقط خاصية ذلك الإرتباط بينها ، ومن هذا القبيل التأثيرات المتبادلة بين أجزاء الطبيعة في الطبيعة . الثاني أن يكون الإرتباط عين وجود وواقع أحدهما بالنسبة إلى الآخر ، لا أن كل واحد

= منها له وجود وواقع ، والإرتباط هو خاصيتها . إن هذا اللون من الإرتباط هو من قبيل ارتباط الفرع بالأصل والمعلول بالعلة ، فكل معلول بالنسبة إلى علته الإيجادية هو بهذا الشكل ليس له واقع في الدرجة الأولى حتى يتحقق له ارتباط بعلته في الدرجة الثانية ، بل أصل وجوده وواقعه وارتباطه شيء واحد ، وباصطلاح صدر المتألهين فإن وجوده وواقعه هو عين ارتباطه وانتسابه وتعلقه بالعلة . إن هذا اللون من الإرتباط والإنتساب سيكون بالتأكيد من طرف واحد لا من طرفين ، وحسب الإصطلاح فالإرتباط ليس متبادلاً ، أي أنه ليس من الممكن أن يوجد شيئاً على هذا الشكل بالنسبة لبعضها بحيث أن كل واحد منها هو عين الإرتباط والإنتساب للآخر ، بل لا بد أن يكون لأحد هما وجود مستقل ومستغن عن الآخر ، وللآخر وجود فقير ورابط . وهذا على العكس من القسم الأول الذي كان الإرتباط فيه متبادلاً وذا طرفين .

والتأمل الحضوري العميق والتفكير الدقيق في موضوع ارتباط وانتساب الأمور النفسية للنفس يبين لنا بوضوح أنه من قبيل القسم الثاني لا القسم الأول . وكما أشير إليه في المتن فإن رؤيتي وسمعي ولذتي ليست هي بنحو بحيث إذا أخذنا منها ما يطابق ياء المتكلم فإن الذي يذهب فقط هو خاصية ارتباط الرؤية بي وتبقى الرؤية المطلقة ، وإنما فرض انقطاع النسبة يعني وبين رؤيتي هو عين فرض الإنعدام المطلق لتلك الرؤية .

جـ- في كل علم حضوري يكون العالم دائمًا عين المعلوم ، أي أن كل حالة من الحالات النفسية والأفكار والإحساسات هي عالمه ومعلومة في نفس الوقت ، وكل واحدة من هذه تدرك ذاتها . وهذه نظرية كثير من الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين .

والجواب على هذه النظرية واضح وذلك :

أولاً : لأن كل واحد منا يدرك بوضوح أنه شيء واحد يرى ويسمع ويتألم ويلتذ .

ثانياً : لأن أي واحد منا يدرك كل واحدة من هذه الحالات وهي في حالة تعلقها -

إذن لا بد أن ندرس أنفسنا - شيئاً ذلك أم أبينا - أي ندرس علمنا بأنفسنا .
إذا نظرنا نظرة بسيطة من دون تعقيد فسوف نرى أن نفسنا «الآنا»
غير مخفية عن نفسها ، وهذا المعلوم المشهود لنا (كما مر علينا في المقالة
الثالثة) هو شيء واحد خالص ليس فيه خليط وليس له جزء ولا حذ
جساني .

وعندما نشاهد الأفعال التي تقع ضمن دائرة وجودنا ، وهي تقع
بإرادتنا وإدراكنا ، مثل «رؤيتي» ، «سمعي» ، «فهي» ، وبالتالي

= وانتسابها وارتباطها بواقع آخر نطلق عليه اسم «الآنا» .

د- إن ملاك العلم الحضوري هو الحضور الواقعي لشيء عند شيء ، ولا يتحقق هذا
الحضور الواقعي إلا إذا كان هناك وجود جمعي بحيث لا توجد فيه أبعاد وفواصل
مكانية وزمانية مما هو من خصائص المادة .

أي أن كل موجود لا يتصرف بالأبعاد المكانية والزمانية وهو خال من الإمتدادات
والفواصل التي هي مناط التفرق والغيبة (وهو الموجود المجرد بالإصطلاح
الفلسفي) فوجوده قطعاً ليس مخفياً عن نفسه ، وكذا وجود ما هو متصل به
بشكل ذاتي (وهو القسم الثاني من التعلق الذي مر شرحه في المتن) ، فهو قادر
على أن يدرك ذاته وكل ما يتعلق بها بشكل ذاتي وأن يجد لها حاضرة لديه . وبعبارة
أخرى : ملاك العلم الحضوري هو أن لا تكون حقيقة المعلوم محتاجة عن حقيقة
العالم ، ولا يتحقق هذا الأمر إلا إذا لم توجد في بين الأبعاد والإمتدادات المكانية
والزمانية ، سواء أكانت حقيقة العالم والمعلوم تتمتع بوحدة حقيقة مثل علم
النفس الحضوري بذاتها ، أم كان المعلوم من فروع العالم ومتعلقاته الوجودية مثل
علم النفس الحضوري بأحوالها وأثارها . إذن كما مر في المتن : «فلا بد إذن أن
يكون واقع هذا الشيء الذي ندركه (بالعلم الحضوري) إما ذات وجودنا وإما
من المراتب الملحقة بوجودنا ». وقد اختار هذه النظرية المحققون من الفلاسفة
الإسلاميين ، وقد تعمق في التحقيق فيها صدر المتألهين أكثر من غيره .

جميع الأفعال التي تتم بقوى المدركة ووسائل فهمي ، فسوف نرى أنها مجموعة من الظواهر التي بحسب الواقع والوجود مرتبطة بواقعنا وجودتنا وتنتسب إليه بحيث أن فرض انقطاع هذا الإنتساب وفرض عدمها يكون شيئاً واحداً ، مثلاً بالنسبة للمطابق الخارجي لكلمة « سمعي » إذا فصلنا المطابق الخارجي لجزء هذه الكلمة وهو ياء المتكلم فإنه لن يبقى هناك مطابق لبقية الكلمة ، ونميز هذه المجموعة من الأفعال بأنفسها^(١) وليس

(١) إن الذين لا يعلمون شيئاً عن الأساليب المتنوعة المستعملة في العلوم المختلفة يتخللون أن الأسلوب الوحيد الصحيح في دراسة جميع الموجودات هو الأسلوب التجريبي فحسب ، ولا يمكن قبول أية نظرية ما لم تؤيدتها التجارب ، وكل ما عدا ذلك فهو من قبيل الفرضيات التي ينسجها الخيال . ولما كانت النظرية التي هي موضوع البحث لا مؤيد لها من التجارب ولم تستخلص من المختبرات ولا يمكن رؤيتها في الخارج عملياً إذن لا يمكن قبولاً .

ونحن لا نستطيع في هذا المجال تفصيل القول في الأساليب المتعددة المستخدمة في العلوم المختلفة ، ولكننا نقتصر في رد هذه الشبهة على القول بأن العلماء يجمعون على أن أفضل السبل لتمييز الأمور الذهنية والعمليات النفسية وكيفية وجودها هو الرجوع مباشرة إلى ضيائنا واستبطان ذواتنا ، وإذا افترضنا هذا الاستبطان باستعداد منطقى وفلسفى كامل من قبل المستبطن فإنه سوف يظفر بنتائج قطعية ويقينية . ومن بين الأساليب المتنوعة التي يلجأ إليها علم النفس الحديث يعتبر الأسلوب الداخلى أو الذهنى أو أسلوب النظر إلى الأعماق أو المعرفة بلا وساطة أفضل الأساليب وأكثراها أصلحة .

يقول فيليسين شالة في كتاب « ميثودولوجي » أي الأساليب العلمية في فضل علم النفس :

« لما كانت الحوادث المادية حالة في مكان فإنها تعرف بوساطة الحواس ، ويستطيع أن يدركها الكثير من الناس ، فالشمس مثلاً يراها الجميع ويخسون بحرارتها ، أما

بشيء آخر ، أي أنها نفهمها من دون وساطة ، أي أن سمعي هو بذاته سمعي أنا ، ولم يكن في البداية ظاهرة مجهولة لدى ثم عرفتها عن طريقأخذ صورة ذهنية لها ففهمت أنها سمعي ، إذن الواقع الخارجي لهذه المجموعة من الأفعال وإدراكتها شيء واحد ، أي أنها معلومة بالعلم الحضوري .

وكذا القوى والوسائل⁽¹⁾ التي بواسطتها تؤدي هذه الأعمال المعلومة

= الحوادث النفسية فلأنها غير واقعية في مكان فماها لا تُعرف بوساطة الحواس ، والذي يدركها فقط إنما هو الضمير ، مثل الغضب الذي يتجرأ في أعماقى والحكم الذي يدور في نفسي والقرار الذي أتخذه ، فانا وحدي الذي أعرفحقيقة هذه الأمور التي تجري في أعماقى ، فالآمور الروحية لا يدركها بصورة مباشرة إلا ضمير الشخص الذي تحدث في نفسه » .

(1) قد تم إلى هنا بيان ثلاثة ألوان من العلم الحضوري :

أ- العلم الحضوري للنفس بذاتها .

ب- العلم الحضوري للنفس بأفعالها التي تحدث في إطار وجودها .

ج- العلم الحضوري للنفس بقواها ووسائلها التي بواسطتها تؤدي هذه الأفعال .
وتوجد ملاحظة في هذا المجال لا بد من الإشارة إليها وهي أنه في حالة مشاهدة آثار النفس وأفعالها (القسم الثاني) وكذا في حالة مشاهدة قوى النفس ووسائلها (القسم الثالث) لا يمكن أن نتصور كون الذهن قادرًا على مشاهدة هذين القسمين بشكل منفصل عن مشاهدة «الأنما» ذاتها ، وذلك لأن هذه الظواهر من ملحقات ومراتب وجود «الأنما» وما بحسب الواقع والوجود مرتبطة بواقع وجود «الأنما» ، بحيث يكون وجودهما عين الإضافة والنسبة ، وفرض انقطاع النسبة هو عين انعدامهما ، فمثلاً عندما يشاهد الذهن رؤيته فلنكونه يشاهد رؤيته (أي رؤيتي بإضافة ياء المتكلّم) لا الرؤية المطلقة ، إذن مشاهدته لرؤيته ملزمة دائمًا لمشاهدته لذاته .

=

= ونحن في التعليقة التي كتبناها للمقالة الثالثة (الجزء الأول من ١٤٩) من هذا الكتاب أشرنا إلى بطلان الإستدلال المشهور لديكارت القائل (أنا أفكِر إذن أنا موجود) حيث يستدل بوجود الفكر على وجود النفس ، وقلنا هناك : إن الإنسان ليدرك وجود نفسه قبل إدراكه لوجود التفكير فيها ، ونحن نفهم من قول ديكارت (أنا أفكِر) إنه لم يدرك التفكير المطلق بل إدراك التفكير المقيد بالذات (أنا أفكِر - بإضافة أنا) إذن هو قد أدرك ذاته قبل أن يُدرك تفكيره .

والغريب أن بعض العلماء الأوروبيين وحتى بعض العلماء المسلمين من مروا على آثار ابن سينا قد تخيلوا أن البرهان المشهور باسم « الإنسان المعلق في الفضاء » الذي أقامه الشيخ دليلاً على تبرد النفس هو بنفسه برهان ديكارت المشهور ، أي أن برهان ديكارت مقتبس بكل تفاصيله من ابن سينا .

ولكن اعتبار هذين البرهانين شيئاً واحداً من أفحى الأخطاء ، وذلك لأن ابن سينا يتناول الموضوع عن طريق مشاهدة النفس بذاتها مباشرة من غير وساطة (القسم الأول من أقسام العلم الحضوري) بينما ديكارت يحاول أن يجعل مشاهدة آثار النفس (القسم الثاني) أي وجود التفكير وسيلة ودليلًا على وجود النفس ذاتها .

وما يدعو إلى العجب إن هؤلاء العلماء لم يلتفتوا إلى أن ابن سينا قد صرَح في كتابه « الإشارات والتنبيهات » إلى طريقة استدلال ديكارت وإلى بطلان هذه الطريقة ، فهو بعد شرحه للبرهان المعروف بـ « الإنسان المعلق في الفضاء » يقول تحت عنوانه « وهم وتنبيه » :

« ولعلك تقول : إنما أثبتت ذاتي بوسط من فعلٍ ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبت في الفرض المذكور ، أو حركة أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك . وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها : وإن أثبتته فعلاً لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو |

بالذات ، ونستخدمها عند الإستعمال عالين بذلك ، لا أنها اكتشفناها بوسائل قوى أخرى ثم استخدمناها . فهناك تصرفات عجيبة ولطيفة تصدر منا أثناء الإدراكات المختلفة التي تتم في أجهزة الإدراك ، ولا يمكن

= فulk ، فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به . فذاتك مثبتة لا به » .

ويشرح هذا القول المحقق الطوسي فيقول :
«إثبات الأشياء التي يخفى وجودها، قد يكون بعللها. كما في برهان لي . وقد يكون بعلولاتها ، كما في الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله ، فإن وجوده له أظهر من وجود عللاته . فإن ذهب فعسه أن يذهب إلى إثباته بعلولاته ، التي هي أفعاله وآثاره ، فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :
وجه خاص بهذا الموضوع : وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله ، مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما ، من غير اختصاص بفاعله ، فهو لا يدرك إلا على فاعل ما ، غير معين ، ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته .

وإن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين ، فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ، ولا أقل من أن يكون معلوماً معه ، فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص ، لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو . فإذاً إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال » ..

كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا ، مع شرح المحقق الطوسي ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القسم الثاني ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

أن تتم هذه من دون أن يكون لنا علم بتلك التصرفات وخصائصها وأثارها والأعضاء التي تم تلك التصرفات بواسطتها ، مثل أعضاء التحرير والقبض والبسط التي تجري في عضلاتنا المختلفة عندما نقوم بأعمالنا المتنوعة كالرؤبة والسمع والشم وغيرها .

إشكال وجوابه

لعله يخطر في ذهن الإنسان لأول وهلة من هذا الكلام أنه لو كان الأمر كذلك للزم أن يعرف الإنسان أو أي موجود حي آخر منذ بداية وجوده جميع أعضائه وأجزاءه بجميع تفاصيلها وميزاتها ، وعندئذ يكون مستغنِياً عن كل هذه الجهود العلمية الطويلة العريضة العميقية التي نهض بها العلماء .

ولكن على هذا الإنسان أن يلتفت إلى أن حديثنا في العلم الحضوري وليس هو في العلم الحضوري ، فما قلنا عنه سابقاً أن الإنسان يعلمه فإنه يعلمه بالعلم الحضوري ، أما ما يظفر به العلماء نتيجة لجهودهم العلمية فهو من أقسام العلم الحضوري^(١) ، ومن هنا فإننا نحتمل بقوة أن جميع

(١) إن الجواب على هذه الشبهة يعرف مما ذكر سابقاً في الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحضوري . فقد فهم مما مر ذكره أن العلم الحضوري يتعلق بجهاز خاص من الأجهزة النفسية يسمى الجهاز الذهني ، إذن هناك قوة خاصة تنتج العلم الحضوري . أما العلم الحضوري فإنه لا يختص بجهاز معين ، ولا تتدخل فيه قوة خاصة ، وإنما النفس تدرك بواقعيتها واقعية المعلوم . وعلم أيضاً أن الفلسفة والعلوم هي حصيلة مجموعة من الأفعال الخاصة المتعلقة بجهاز الذهن من قبيل التصور والتصديق والالتفات والدقة والتفكير ، ومتصلة بالعلوم الحضورية ، ولا علاقة لها بالعلوم الحضورية التي لا ربط لها بعالم التفكير والاستدلال . وبناء على =

الأفعال الجسمية في الموجود الحي ، من أفعال علمية وإرادية أو حتى أفعال طبيعية ومزاجية ، هي من قبيل العلوم الحضورية كما تشهد بذلك قرائن كثيرة ، وإن كنا نحن الآن لا نملك برهاناً يثبت هذا الرأي .

وعلى أية حال لا بد من القول أننا نعلم بأنفسنا وقوانين وأجهزة إدراكنا وأفعالنا الإرادية على حضورياً ، وقد قلنا فيما سبق (في المقالة الرابعة) أن المحسوسات موجودة بواقعيتها في الحواس ، وهذا أيضاً من ألوان العلم الحضوري^(١) ، وإن كان بينه وبين سائر العلوم الحضورية بعض

= هذا تكون الجهود العلمية والفلسفية التي يبذلها العلماء إنما هي للظفر بالعلم الحصولي وليس العلم الحضوري . فجهود العلماء إنما أن تكون لاشباع غريزة البحث عن الحقيقة وإنما أن تكون لسد الاحتياجات المادية وتوفير الإستفادة العملية والصناعية . فاما غريزة البحث عن الحقيقة فإنها مرتبطة بجهاز الذهن وتؤدي إلى النشاط الذهني . وأما الإستفادة العملية والصناعية فهي متفرعة على الإلتفات والدقة وسائل الأعمال الذهنية . وعلى أي حال فإن معرفة شيء بالعلم الحضوري لا تغنى عن المحاولات العلمية والفلسفية الخاصة التي يقوم بها العلماء .

(١) هذا هو القسم الرابع من الأقسام الأربع العامة للعلم الحضوري ، وقد تقدم الحديث عن الأقسام الثلاثة الأخرى (وهي إدراك الذات - إدراك آثار الذات وأفعالها - إدراك القرى والوسائل التي بواسطتها تقوم الذات بأفعالها)

وهذا القسم عبارة عن مجموعة من الخواص المادية للواعقيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والاتصال بالقوى الحساسة . من قبيل الأثر المادي الحاصل في الشبكية أثناء الرؤية فتقوم أعصاب العين بما لها من خواص وتحت ظروف معينة بالتأثير في ذلك الأثر وتخرجه بصورة وشكل خاص .

ويعتبر هذا القسم من أحد الجوانب أهم أقسام العلم الحضوري ، وذلك لأن أغلب الصور الذهنية التي تولد وتحفظ آتية من هذا الطريق ، ومن هذا السبيل أيضاً-

الاختلاف ، ولكنه لا بد من الالتفات إلى أن العلم الحضوري (بأقسامه الأربع) لا يستطيع أن يولد بنفسه العلم الحصوبي بل لا بد أن نجد أيدينا إلى مجال آخر . فتلك القوة^(١) التي تسلطت على الظاهرة الحسية وأدركت

= تكتسب النفس معلوماتها عن العالم الخارجي .

ومن هنا يعلم أن ما نحسّ به ابتداء وفي الدرجة الأولى هي تلك الآثار المادية الواردة على أعصابنا عن طريق العين والأذن والأنف وغيرها فتحدث أفعالاً وانفعالات وتصبح جزء من أجسامنا ، ونحن لا نحس بالعالم الخارج عن وجودنا بلا وساطة ، بل كل حكم يحصل عن طريق الحس بالعالم الخارجي إنما يتم بتدخل لون من التجربة والتعقل ، ولكن لما كنا ذاتنا ممارسين لهذه التجربة وهذا التعقل ، وهي تعامل ذاتياً مثل جهاز ذاتي الحركة (أتوماتيكي) لهذا فنحن نغفل عن وجودها ، وسوف نوضح فيها بعد أنه حتى الإعتقاد بوجود العالم الخارجي أيضاً لم يحصل مباشرة عن طريق الإحساس وليس هو من البدويات العقلية ، بل للتجربة والعقل دخل في تكوين هذا الإعتقاد ، ويسimplifies القول في هذا الموضوع بشكل مفصل عند الحديث عن حدود الحس والعقل ، العلم والفلسفة .

(١) إن عالم الذهن أو عالم صور الأشياء عندنا خلائق جهاز منظم يؤدي أعمالاً متعددة حتى يصبح عالم الذهن ، ونستطيع أن نطلق على مجموع ذلك الجهاز اسم جهاز الإدراك .

والأعمال المختلفة التي يقوم بها هذا الجهاز هي عبارة عن عملية الصور الجزيئية والحفظ والتذكر والتجريدة والعميم والمقارنة والتحليل والتركيب والحكم والإستدلال وغيرها . وكما ذكرنا سابقاً فإن الإنسان في البداية أي قبل أن يبدء هذا الجهاز الخاص بالعمل يكون فاقداً للذهن ، ثم بالتدريج ونتيجة لنشاط هذا الجهاز يصبح ممتعاً بقوى وجوانب عالم الذهن المختلفة . والآن لننظر إلى نشاط هذا الجهاز من آية نقطة يبدأ ؟ إن نشاط هذا الجهاز يبدأ أولاً من ناحية قوة خاصة متعلقة بهذا الجهاز تعرف في الفلسفة باسم قوة الخيال . وعمل قوة الخيال هو أنها ذاتها عندما تتصل بأي واقع تلتقط له صورة وتعدها لتسليمها إلى قوة أخرى تسمى =

أجزاء الصورة الحسية والنسب بين أجزائها ثم حكمت (كما مرّ بيانه في المقالة الرابعة) قد أدركت تلك المعلومات في حالة كونها مجردة من الآثار الخارجية ، أي أنها صور ليست منشأ لآثار الخارجية ، أي أنها معلومة لدى هذه القوة بالعلم الحصولي ، إذن عمل هذه القوة هو تهييطة العلم الحصولي في حالة ظفرها بواقع الشيء واتصالها وعلاقتها المادية به ، ومن ناحية أخرى فإننا عندما نلتفت إلى أنفسنا نشاهد أنفسنا (واقع الأنـا) في نفس الوقت الذي نحن فيه مطلعون على ذواتنا نجد جميع أقسام الإدراكات (الحسية - الخيالية - الكلية - المفردة - المركبة - التصورية - التصديقية) موجودة في النفس التي هي شيء واحد حقيقي ، ف (أنا نفسي) (أنا الذي أنظر) (أنا الذي أسمع) (أنا الذي أدرك هذا المحسوس) (أنا الذي أجـد هذا الأبيض حـلوـاـ) (أنا الذي أفهم هذا الخيال) (أنا الذي أقوم بهذا التصديق أو أصدر هذا الحكم) ، ومن هنا فإن هذه القوة المسماة بـ « القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي » لوناً من الإتصال بجميع هذه العلوم والإدراكات الحضورية ، وهي تستطيع أن تحصلها أي أن تبدها إلى ظواهر مجردة من آثارها الخارجية وتصوغ منها على حصولياً .

والآن لنتظر من أين يبدأ عملها ؟

= قوة الـحافظة . وبناء على هذا فإن وظيفة هذه القوة هي تهييـة الصور الجـزئـية وتبـديلـ العلم الحـضـوري إـلـى عـلـم حـصـوليـ ، وهـذا فـقـد سـمـيتـ هـذـهـ القـوـةـ فيـ هـذـهـ المـاـلـةـ بـ يـاسـمـ القـوـةـ المـبـدـلـةـ لـلـعـلـمـ الـحـضـورـيـ إـلـىـ عـلـمـ حـصـوليـ .

الجُنُورُ الْأَوَّلُونَ لِلْإِدْرَاكَاتِ وَالْعِلُومِ الْمُحْسُولَةِ

لأول مرة عندما تقع أبصارنا على العالم الخارجي .

(ومن الواضح أن هذا مثال فقط وإنما في إن الإنسان قد قطع قبل هذه المرحلة مراحل عديدة من الحس ولا سيما عن طريق اللمس) ونلاحظ إلى حد ما من الخواص المختلفة للأجسام نشاهد مثلاً سواداً و آخر بياضياً (أخذ السواد والبياض مثاليين فقط والمقصود منها خاصتنا حقيقيتان من الخواص المحسوسة للأجسام) ، فمثلاً ندرك السواد أولًا بحركة أبصارنا نحوه ومن ثم ندرك البياض ، ومن الواضح أننا عندما ندرك السواد فنحن ندرك معناه بتجريده من الحس ، أي أننا نضبطه عندنا ونحفظه ، ثم نتجه لإدراك البياض . وعندما نصل إلى البياض في الحركة الثانية فإن ذلك يكون في حالة وجود السواد لدينا ، فإذا وصلنا إلى البياض فإننا لا نجد السواد هناك . ولو استعملنا المعلوم الثاني في المكان الذي استعملنا فيه المعلوم الأول^(١) لشاهدنا أن الثاني لا ينطبق على الأول كما ينطبق الأول

(١) إن أحد الأعمال الخاصة بالذهن هو عمل المقارنة . والقدر المسلم أن هذا العمل يأتي من حيث الترتيب بعد عمل التخييل (تبديل العلم الحضوري إلى علم حضوري) ويتم بعد إرسال صورتين على الأقل إلى قوة الحافظة . وصحيف أنه لا

= يشترط في عمل المقارنة وجود صورتين ، وذلك لأنه من الممكن مقارنة شيء واحد مع نفسه ، ولكن قدرة الذهن على هذا العمل لا تتوفر إلا إذا حضرت لديه صورتان على الأقل . فالذهن نتيجة لقوة المقارنة يستطيع أن يقارن بين شيئين (مثال البياض والسود المذكور في المتن) ، وأن يقارن الشيء الواحد إلى نفسه (مثال السواد والسواد في المتن) ، ولما كانت المقارنة في هذه المرحلة بين مفهومين ، وليس ناظرة إلى الخارج (أي ما يسمى اصطلاحاً بالحمل الأولى لا الحمل الشائع) فالمقارنة بين مفهومين بسيطين فالذهن يصدر حكم إيجابياً أو سلبياً بلا وساطة ، أي أنه لا يحتاج في تصديقه إلى «الحد الأوسط» ، ومن هنا يعلم أن أول التصدیقات التي يظفر بها الذهن يتعلق بعالم المفاهيم لا بالعالم الخارجي (بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع) ، ويعتقد بعض علماء النفس أن أول الأحكام التي يصدرها ذهن الطفل يتعلق بخواص الأشياء الخارجية (وهي بالتأكيد من قبل الحمل الشائع لا الحمل الأولى) ومن الواضح أنها من تلك الخواص المرتبطة برغبات الطفل ومشاعره (من قبل السكر حلو) ، وفي الواقع فإن الطفل يبين في أحکامه الأولى قيمة الأشياء بالنسبة إليه ، وبعبارة أخرى فهو يبين مصالحه في الأشياء . وليس من أهداف هذه المقالة التحقيق في هذا الموضوع وبيان ما هي الأحكام الأولى للذهن ، وكل ما يتعلق بأهداف هذه المقالة هو أن مفاهيم الوجود وعدم ، الوحدة والكثرة ، الضرورة والإمكان والإمتناع تظهر في الذهن بعد الظفر بـ «حمل شيء على شيء» وإنجاد نسبة بين شيئين .

وتخيل البعض الآخر أن أول حكم يصدره الذهن هو الحكم بوجود العالم الخارجي . ومن الواضح أن هذه النظرية باطلة من عدة جهات ، وعلى أقل تقدير فهي ليست صحيحة من جهة أن الحكم بوجود العالم الخارجي فرع لتصور الذهن للوجود ، وتصور الوجود ليس أمراً فطرياً ولا يرد الذهن أيضاً عن طريق أية حاسة من الحواس ، وإنما هو يحصل للذهن بعد الظفر بـ «الحمل» والحكم بين شيئين ، إذن قبل أن يحكم الذهن بوجود العالم الخارجي لا بد أن يكون قد حكم حكمًا واحدًا آخر على الأقل .

على نفسه ، أي أننا نرى السواد له نسبة خاصة مع السواد بحيث إن تلك النسبة لا نجدها بين البياض والسواد وبالتالي تكون قد حصلنا على حل (هذا السواد هو هذا السواد) وعلى عدم حل ، أي أن الذهن يجد نسبة بين السواد والسواد ولا يجد تلك النسبة بين السواد والبياض ، وبعبارة أخرى فإنه يوجد حكمًا بين السواد والسواد ويصوغ نسبة بينهما ولكنه لا يؤدي عملاً بين البياض والسواد . وعندما يجد نفسه - في المرة الأولى أو بعد تكرر الحكم الإيجابي ذي النسبة والحكم - في هذا الموقف فإنه يعتبر عدم إنجاز فعل (أو عدم الفعل) فعلاً ويعتبر عدم النسبة الإيجابية بين السواد والبياض نسبة أخرى مغایرة للنسبة الإيجابية ، وعندئذ تظهر نسبة متخلية هي (السلب)^(١) في مقابل النسبة الخارجية التي هي « الإيجاب » ويفارقان

(١) من المواقسيع التي يتم بها علماء المنطق وعلماء النفس هو توضيح ماهية القضية وبيان الأجزاء التي تشتمل عليها آية قضية موجبة أو سالبة .

وتوجد في هذا المجال نظريات عديدة ، وصحيح أن بعض هذه النظريات لا يتمتع بقيمة منطقية وفلسفية كبيرة ، ولكن لما كان بعضها مبنياً على ملاحظات نفسية دقيقة وقد درست فيها بدقة الأفعال الذهنية وكيفية حركتها في تشكيل القضايا لذلك فنحن نذكر تلك النظريات للذين يألفون الإصطلاحات المنطقية ويرغبون في التعمق في هذا المضمار ، ونحجم عن ذكر الإشكالات الواردة على كل واحدة منها . وفي البداية ننبه على ملاحظة مهمة وهي أن الذي يتم به المنطقي أو عالم النفس أولاً وبالذات هو القضية الذهنية ، وأما إذا تحدث أحدهما عن تعبيرها اللغطي (القضية الملموسة) فذلك بالنيع وبالعرض .

وبالنسبة للقضية الموجبة توجد ثلاثة نظريات :

- أ - تشتمل القضية الموجبة على أربعة أجزاء : الموضوع ، المحمول ، النسبة الحكمية ، الحكم . أي أن الذهن يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الإتحادية بين هذين ، ويأتي الحكم الذي هو أحد ألوان الأفعال النفسية وناظر إلى الخارج ليثبت في -

= الذهن خارجية تلك النسبة المتصورة . ويبدو من كلمات ابن سينا وصدر المتأملين أنها اختاران هذه النظرية .

ب - تشمل القضية الموجبة على ثلاثة أجزاء : الموضوع ، المحمول ، الحكم أو النسبة الحكمية ، فتصور الموضوع والمحمول يكون كافياً ليحكم الذهن بالتحاد هذين في ظرف الخارج ، كما أن القضية اللفظية التي هي تعبير عن تلك المعانى الذهنية (زيد قائم) لا تحتوي إلا على ثلاثة أجزاء . وحسب هذه النظرية لا يكون الحكم والنسبة الحكمية شيئاً وإنما هما شيء واحد . وقد اختار هذه النظرية غالباً المتأخرة من المتكلمين المسلمين .

ج - لا تشتمل القضية الموجبة إلا على جزءين فحسب هما الموضوع والمحمول ، فعندما يحكم الذهن مثلاً بأن زيداً قائم فلا يوجد في الواقع شيء نفسي يسمى الحكم بالإضافة إلى تصور زيد وتصور القيام ، وإنما يحضر هذان التصوران معاً في الصميم ويتم الإلتقاء إليهما فقط . والعلاقة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا الموجبة هي أن هناك تلازمًا بين وجودهما الذهني ، وهذا يعني أن حضور أحدهما في الذهن يستلزم حضور الآخر أيضاً ، ويتم هذا الأمر حسب القانون العام لـ « تداعي المعانى » .

إن تداعي وتلازم تصورين ذهنيين يكون أحياناً بسبب التشابه بينهما أو بسبب التضاد أو بسبب أنها قد أدركنا في زمان واحد أو في مكان واحد ، مثلاً كلما سمعنا اسم حاتم سمعنا معه الكرم ، فحاتم والكرم ورداً الذهن دائمًا معاً ، وقد أدت هذه المعية في الورود إلى العلاقة الذهنية بين هذين التصورين ، وأصبح من عادتنا الذهنية أننا كلما تذكرنا شخص حاتم أو سمعنا اسمه فإننا نتذكر مباشرة الكرم ، وكذا العكس . وهذا هو ما نجده في أذهاننا « حاتم كريم » وتخيل أن هناك شيئاً آخر غير تصور حاتم وتصور الكرم وهو شيء ثالث يوجد في الذهن يسمى الحكم .

وبناء على هذا فإن حقيقة القضية الموجبة ليست شيئاً سوى تصورين متلازمين =

.....
= متدعين ، إذن تشمل القضية الموجبة على جزءين فحسب مما الموضوع والمحمول . وقد اختار هذه النظرية مجموعة من علماء النفس المحدثين المعتقدين للمنذهب الحسي .

أما بالنسبة للقضية السالبة فيها خمس نظريات :

أ - إن القضية السالبة مثل الموجبة (حسب النظرية الأولى) تشمل على موضوع ومحمول ونسبة وحكم .

والفرق بين هاتين القضيتين هو أنه في القضية الموجبة هناك دائمًا شيء وجودي بعنوان كونه محمولاً يرتبط بالموضوع ويتسبّب إليه ، أما في القضية السالبة فيرتبط بالموضوع ويتسبّب إليه أمر عدلي .

ويكون اختلاف الموجبة عن السالبة - حسب هذه النظرية - من جهة «المحمول» ، فالقضية القائلة «ليس زيد قائمًا» مساوية لهذه القضية : «زيد لا قائم» ، ويصبح مفاد القضية السالبة هو «ربط السلب» . وليس لهذه النظرية مؤيدون كثيرون .

ب - تشمل القضية السالبة مثل الموجبة (حسب النظرية الثانية) على ثلاثة أجزاء هي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية أو الحكم . والفرق بين القضيتين الموجبة والصالبة من جهة النسبة لا من جهة المحول ، فالنسبة على قسمين إما إيجابية أو سلبية ، فالقضية الموجبة تشمل على نسبة إيجابية ، أما القضية السالبة فهي تشمل على نسبة سلبية ، وبعبارة أخرى : فإن الذهن في كلا الموردين يربط الموضوع والمحمول بعضهما ، وكل ما هناك هو أن لون الإرتباط مختلف في الموردين ، ففي القضية الموجبة يكون لون الإرتباط وجودياً بينما هو في القضية الصالبة ارتباط عدلي . مثلاً عندما نحكم «زيد قائم» فإننا قد ربطنا بين زيد والقيام برابط إيجابي اتصالي ، أما عند ما نحكم «ليس زيد قائمًا» فقد ربطنا بين زيد والقيام برابط سلبي انتصاري ، وفي كلتا الصورتين قد ربطنا أحد المفهومين إلى الآخر ونسبة إليه ، إذن ماهية القضية السالبة ليست هي «ربط السلب» =

= وإنما هي «كون الربط سلبياً» .

وقد تبني هذه النظرية بعض المنطقين الإسلاميين .

جـ- إن القضية الموجبة والقضية السالبة تشتمل كل منها على تصور الموضوع وتصور المحمول نسبة الحكمية والحكم . وتكون النسبة الحكمية في كل منها إيجابية وإنتحادية ، وكل ما يوجد بين هاتين من فرق فهو من ناحية الحكم لا من ناحية المحمول ولا من ناحية النسبة ، وذلك لأن الحكم الذي هو فعل نفسي يكون على قسمين : إما من قبيل الوضع و «الإيقاع» وإنما من قبيل الرفع و «الانتزاع» . وتوضيح ذلك : أن الذهن يحتاج في القضية الموجبة والقضية السالبة إلى تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة بينهما ، والنسبة في كليتها إيجابية وإنتحادية ، ولا معنى للنسبة السلبية والإإنفصالية . وكل ما هناك هو أن الإنسان عندما ينظر إلى مطابقة أو عدم مطابقة هذه النسبة الإنتحادية المتصورة (في مرحلة التصديق والحكم) للواقع ونفس الأمر ففي القضية الموجبة يثبت في الذهن خارجية وواقعية هذه النسبة الإنتحادية ، وفي القضية السالبة يثبت في الذهن عدم خارجية وواقعية هذه النسبة الإنتحادية المتصورة ، وبعبارة أخرى : فإنه يحكم في القضية الموجبة بوجود هذه النسبة الإنتحادية في الواقع ونفس الأمر ويحكم في القضية السالبة بعدم هذه النسبة الإنتحادية في الواقع ونفس الأمر ، إذن : المفاد الحقيقي للقضية السالبة ليس هو «ربط السلب» ولا «كون الربط سلبياً» وإنما هو «سلب الربط» .

وقد اختار هذه النظرية ابن سينا وصدر المتألهين .

دـ- لا تشتمل القضية السالبة على النسبة أساساً وإنما هي تشتمل على الموضوع والمحمول والحكم ، أي، أنه كما تكون أحياناً علاقة اتحادية بين شيئين في الواقع ونفس الأمر .

(الإنسان يتمتع بالاستعداد للكتابة) وأحياناً أخرى لا تكون هذه العلاقة الإنتحادية بينها (ليس الإنسان شجراً) ، فكذا الذهن عندما يصوغ القضايا ليحكى بها =

= الواقع ونفس الأمر فإنه أحياناً يقيم رابطة بين شيئاً في ظرف الإدراك (القضية الموجة) ، وأحياناً أخرى لا يقيم هذه الرابطة (القضية السالبة) . فالقضية السالبة تشتمل على الحكم ولكنها لا تشتمل على النسبة ، وبعبارة أخرى : يتصور الإنسان في القضية الموجة الموضوع والمحمول ثم يربط بينهما بالحكم الإيقاعي ويقيم بينهما نسبةً وارتباطاً في ظرف الذهن ، ولكن في القضية السالبة يتصور الموضوع والمحمول ويفصل بينهما بالحكم الإنتزاعي ولا يقيم بينهما نسبة ولا ارتباطاً في ظرف الذهن . وليس هذه النظرية أيضاً مؤيدون كثيرون .

هـ- تشتمل القضية السالبة على جزعين : الموضوع والمحمول . وبعد تصور الموضوع والمحمول في القضية السالبة (وهما الإنسان والشجر) يتوقف الذهن ولا يصدر حكمأً ولا يقيم نسبة بين الموضوع والمحمول ، ولكن الذهن يتخيّل هذا التوقف عن الحكم حكماً بالعدم ويصوغ في مقابل مفهوم « الإيجاب » الذي يحكي عن حكم وجودي مفهوم « السلب » ، ويفوض القضية السالبة مثل الموجة في كونها مشتملة على الحكم والنسبة . وهذه النظرية هي التي قد تم اختيارها في هذه المقالة .

وتعتمد هذه النظرية على أمرين :

(1) الأول : لا تشتمل القضية الموجة على أكثر من ثلاثة أجزاء : الموضوع والمحمول والحكم ، ولا ضرورة لفرض النسبة الحكمية ، وذلك لأنه في القضايا الحسية التي هي أولى القضايا المدركة من قبيل هذا السواد هو أسود ، وهذا أيضاً حلو ، يكون الموضوع والمحمول محسوسين ، والحكم أيضاً فعل النفس ، ولكنه لا يوجد محسوس في مقابل النسبة الحكمية وذلك لأنه لا يوجد لدينا حس يدرك النسبة بين شيئاً . إذن لا بد أن نقول أن القضية تتم بمجرد وجود الموضوع والمحمول والحكم .

الثاني : كما ذكر في متن المقالة فإن النفس لا يقوم بعمل في مورد القضية السالبة ، لأنها تقوم بعمل ، وذلك العمل إما هو من قبيل الربط والوصل وإما من قبيل القطع والفصل .

هذه الحال تكون قضيتين هما « هذا السواد هو هذا السواد » و « وليس هذا البياض هو هذا السواد » ، وحقيقة القضية الأولى هي أن قوتنا المدركة قد قامت بعمل بين الموضوع والمحمول يسمى الحكم (هذا هو ذاك) ، وحقيقة القضية الثانية هي أن القوة المدركة لم تقم بعمل بين الموضوع والمحمول ، ولكنها اعتبرت عدم القيام بالعمل عملاً وجعلته في مقابل العمل الأول (السلب في مقابل الإيجاب) ، ولما كانت هذه القوة تحكمي عملها الذي هو الحكم بصورة ذهنية (هذا هو ذاك) فقد قامت أيضاً بصياغة صورة لفقدان العمل ، لأنها قد أجلسه في مكان العمل لتحكمي بهذه الصورة عنه ، ولكنها مضطرة لنسبة الثاني إلى الأول (السلب - سلب الوجود) لأنها قد صاحت الصورة الثانية بواسطة الصورة الأولى (وقد ذكرنا في المقالات السابقة أنه لا يمكن أن يكون هناك خطأ إلا إذا أضيف إلى الصحيح ، ولا يمكن أن يكون أمر اعتباري إلا إذا أضيف إلى شيء حقيقي) .

وبعد صياغة هذين المفهومين (الإيجاب - السلب) تلاحظ القوة المدركة النسبة القائمة بين الطرفين فتنسب في القضية السالبة (ليس هذا البياض ذلك السواد) السلب إلى طرف القضية ، ومن هنا يقسم كل من الطرفين بالانفصال عن الآخر وطرده ، وعندئذ يظهر معنى الكثرة النسبية (أو العدد) ، ففي القضية الموجبة تجد القوة المدركة الطرفين حاليين من هذا المعنى (الكثرة أو العدد) لذلك فهي تتحدى اسم الوحدة ، ومن هنا يعلم أن « الكثرة » معنى سلبي ، أما « الوحدة » فهي سلب السلب ، ولكن لما كان سلب السلب منطبقاً على النسبة الإيجابية لذلك فإن نسبة الوحدة سوف تتحدى مع نسبة الإيجاب في المصدق .

ونحصل من هذا النشاط والجهد الذهني على ستة مفاهيم :

- ١ - مفهوم السواد .
- ٢ - مفهوم البياض .
- ٣ - الإيجاب .
- ٤ - السلب .
- ٥ - الكثرة النسبية .
- ٦ - الوحدة النسبية .

المفاهيم الحقيقة (الماهيات) والمفاهيم الاعتبارية (غير الماهيات)

فلمفهوم الأولان اللذان أدركناهما (السود والبياض) كانوا نفس الماهية ، أي أنها نفس الواقع الخارجي (أيًا كان الواقع الخارجي فهما مثله) ، وفي نفس الوقت الذي يكونان فيه نفس الواقع الخارجي فإنها يختلفان عنه في أن للواقع الخارجي آثاراً مستقلة عن الذهن والإدراك ، ولكن هذه الماهيات تكون مجردة من تلك الآثار ، فالفرق بين الماهيات والواقع الخارجي هو أن للواقع آثاراً خارجية ولكن الماهيات فاقدة لتلك الآثار .

ومن هنا نستطيع القول أننا ندرك كنه السود والبياض ، أي أن السود والبياض كما هما موجودان في ذاتيهما فإنهما موجودان لدينا بنفس الشكل ، لا كما يقول السوفسقائيون ولا كما يدعى القائلون بالأشباح في الوجود الذهني لأن هؤلاء يقولون « إن السود والبياض هما كما هما موجودان لدينا » .

وبين هذين القولين فرق كبير .

ومفهوم الثالث هو مفهوم « الإيجاب » الذي هو مفهوم الحكم ، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل فإن الحكم هو الفعل الخارجي للنفس الذي بواقعه

الخارجي يوجد في الذهن بين مفهومين ذهنيين مثلاً ، ولا كان نسبة بين الموضوع والمحمول فوجوده هو وجودهما .

فهو من ناحية يحكي الواقع الخارجي (أي أنه بالنسبة إلى الخارج يفقد آثاره) ، ومن ناحية فإن له واقعاً مستقلاً في الذهن بحيث يمكن جعله « محكياً عنه »^(١) .

(١) لقد ذكرنا فيها سبق النظريات المتعلقة بآية القضية الموجبة . وأية نظرية منها اختارها وأية واحدة منها تردها فإن هناك شيئاً مسلماً وبقيناً في مورد القضايا الموجبة وهو أنها عندما ثبتت محمولاً لموضوع (زيد قائم) فعلاوة على تصور الموضوع (زيد) وتصور المحمول (قائم) قد تم عمل خاص في الذهن ، ونحن نسمي ذلك العمل بالحكم أو الإقرار أو الإذعان . والنظرية الثالثة فقط هي التي كانت تعدّ القضية الموجبة مشتملة على جزئين وتنكر وجود الحكم ، ولكن تلك النظرية ضعيفة للغاية ولا يعني بها ، وقد أقام علماء النفس المحدثون أدلة عديدة على بطلان تلك النظرية وأثبتوا أن الذهن علاوة على تصور الموضوع والمحمول يقوم بلون من النشاط الذي يطلق عليه اسم الحكم أو الإقرار أو الإذعان .

أما تداعي المعاني فهو شيء غير الحكم ، وعمله ومبادئه غير عمل الحكم ومبادئه . فكثيراً ما يتفق وجود التداعي بين معنين بسبب التشابه أو التضاد أو المجاورة فيما بينها ولكن لا وجود للحكم عندئذ ، أو يكون هناك حكم ولكن على خلاف ما يتضمنه التداعي ، مثلاً قد يوجد تلازم وتداع في أذهاننا بين تصور حاتم وتصور الكرم ، ولكننا في نفس الوقت لا نحكم بكون حاتم كريماً أو نحكم بأنه لم يكن كريماً ، أو أن هذه الشخصية لم توجد في العالم . وأحياناً أخرى يوجد حكم ولكنه لا وجود للتداعي كما في جميع الأحكام التي يصدرها العلماء في المسائل النظرية والعلمية معتمدين على البرهان والتجربة . إذن يصبح هذا الأمر يقيناً ومسلماً وهو أنها عندما ثبتت محمولاً لموضوع (زيد قائم) فعلاوة على تصور الموضوع وتصور المحمول هناك عمل خاص يتم في الذهن .

=

= ويمتاز هذا العمل الخاص من بين جميع الأمور النفسية بميزة هي أن له ناحيتين : فهو من ناحية انفعالي وحصولي وذهني ، ومن ناحية أخرى هو فعلي وحضورى وغير ذهنى .

وتوضيح ذلك هو أن الأمور النفسية - كما سبق الحديث عن ذلك - على قسمين :
القسم الأول هو تلك الصور الذهنية المتعلقة بجهاز الإدراك الخاص ، وهذه الصور انفعالية ، أي أن القوة المدركة قد صاغتها بما تتمتع به من خاصية قبول الصور نتيجة لاتصالها بالواقعيات ، وهي حصولية أي أنها تعكس واقعاً غير واقعها . وهي ذهنية أيضاً أي أن وجودها قياسي وليس لها أي تشخيص أو هوية غير كونها صوراً ، وامتياز هذه الصور فيما بينها تابع لامتياز المحكيات عنها فيما بينها ، مثلاً تصور الإنسان وتصور الشجر وتصور الفرس ليس لها أي تشخيص أو هوية سوى كونها صوراً لأشياء خارجية خاصة ، وامتياز كل صورة عن الأخرى هو في أن هذه متعلقة بالإنسان والأخرى بالشجر والثالثة بالفرس .

والقسم الثاني هو الأمور النفسية غير الذهنية ، وهي تتعلق بسائر الأجهزة النفسية غير جهاز الذهن ، كالإرادة والشوق واللذة والألم . وهذه الأمور أولاً ليست صوراً لأشياء فالفرق مثلاً بين الإرادة وتصور الشجرة هو أن الإرادة أمر نفسي ولا يعكس لنا شيئاً في الخارج ، أما تصور الشجرة فهو يكشف لنا الواقع الخارجي للشجرة . وثانياً فإن هذه الأمور حضورية وليس حصولية كما هو واضح . وثالثاً فإنها فعلية غالباً وليس إنفعالية .

وللحكم جهتان فمن جهة هو صورة تعكس واقع نفس الأمر وتكشف الوجود المخارجي لارتباط المحمول بالموضوع . ومن هذه الجهة لا بد أن نعتبره على حصولياً وصورة ذهنية وكيفية انفعالية . وعلاوة على هذه الجهة فإن له جهة خاصة أخرى ، ومن تلك الجهة لا يكون وجوده قياسياً ويمتاز عن سائر التنسانيات بحسب كيفية وجوده هو (لا تبعاً للمكتشوف) ، ويحسب تلك الجهة نحن نسميه بالإقرار والإذعان والحكم ، وهو من تلك الجهة فعل نفسي وليس صورة لأمر

ومن هذه الناحية فإن الذهن يستطيع بسهولة ويسر أن يصوغ مفهوماً لهذه الظاهرة التي هي من أفعاله وأن يحكيها كما قلنا بصورة إدراكية . وفي هذه الحال لا نستطيع أن ندرجه ضمن الماهيات وذلك لأن ما يعد واقعاً له (الحكم - الفعل الذهني) إنما هو ذهني وليس خارجياً له آثار خارجية .

والمفهوم الرابع هو مفهوم (السلب) ، وهو يؤخذ من الحكم الإيجابي بواسطة اشتباه وخطأ ضروري يبتلي به الذهن ، إذن هو ليس ماهية كالحكم الإيجابي ولكنه يمكن القول أنه مأخوذ من الماهية .

والمفهومان الخامس والسادس (مفهوم الكثرة النسبية ومفهوم الوحدة النسبية) مأخوذان - كما قد علم - من مفهوم «السلب» وهذا وإن لم يكونا من الماهيات ، ولكنها يعتمدان على الماهية .

قد اتضح إذن من البيان أن بعض هذه المفاهيم الستة يكون من الماهيات كالسود والبياض الحاكبين عن الواقع الخارجي ، أي أنها نفس الخارج مع فرق واحد وهو أنها ليسا منشأ للأثار . والبعض الآخر ليس من الماهيات ، وذلك لأنه يحكي عن أمر ذهني متّحد بواقعه مع الأمور الذهنية ، وذلك الواقع هو الحكم ، وهو واقع يتمتع بناحيتين ، ونحن نستطيع بواسطته أن نجد طريقاً إلى خارج الذهن ، إذن مثل هذه المفاهيم وإن لم يكن من الماهيات ولا يحكي عن الخارج ولكننا قد أثبتنا له لوناً من

= خارجي ويندرج ضمن سائر الأمور الفسائية .

ويسمى المحققون من المتعلقين بهذا العمل الخاص من الناحية الأولى حيث هو انفعالي وحصلني ذهني باسم التصديق ، ومن الناحية الثانية حيث هو فعلي وحضوري وغير ذهني باسم الحكم . وهو من الناحية الأولى قابل للتعبير اللفظي ويعبّر عنه بـ «الإيجاب» .

وصف الحكاية وأضفينا عليه اعتبار الكاشفية وإظهار ما في الخارج ، ولهذا فقد أطلقنا على هذا البعض اسم المفاهيم الاعتبارية^(١) .

ويستنتج مما مرّ :

أولاً : تنقسم الإدراكات إلى قسمين : التصور والحكم . وهو نفس تقسيم الإدراك إلى التصور والتصديق الذي مرّ في المقالة الرابعة .

ثانياً : تنقسم المفاهيم التصورية (الإدراكات التصورية) إلى قسمين : الماهيات والاعتبارات .

عودة إلى الموضوع الأصلي

ومن ناحية أخرى فكما قلنا أن نفوسنا وقوانينها النفسية وأفعالنا النفسانية حاضرة لدينا ومعلومة لنا بالعلم الحضوري ، وقوتنا المدركة تتصل وترتبط بها ، إذن لا بد أنها قد وجدتها والتقطت لها صوراً . وفي هذا الإدراك الحصولي تكون ماهية النفس وماهية القوى والأفعال النفسانية - من جهة كونها قوى وأفعالاً نفسانية - حاضرة بكتابتها لدى القوى المدركة (يقصد من الكتب هنا أنها قد لوحظت « على ما هي عليه » ، لا يعني أنها قد تمت الإحاطة بها تفصيلياً) ، وكما أن النسبة بين القوى والأفعال والنفس قد علمت حضوراً فإنها ستكون معلومة أيضاً بالعلم الحصولي كما كانت تعلم النسب بين المحسوسات . ولا بد أنها - عند مشاهدة هذه النسبة - نشاهد الحاجة الوجودية لهذه القوى والأفعال إلى النفس وقيامها بها ونشاهد أيضاً

(١) لا ينبغي الخلط بين هذه الاعتباريات الفلسفية الانتزاعية والاعتباريات الاجتماعية الأخلاقية التي يتم الإنفاق عليها فقط ، وسوف نتناولها بالبحث في المقالة السادسة .

الاستقلال الوجودي للنفس ، وفي هذه المشاهدة تتضح لدينا الصورة المفهومية لـ « الجوهر »^(١) ، وذلك لأننا نجد أن النفس إذا لم تكن فإن جميع

(١) من التصورات الخاصة للذهن تصور الجوهر والعرض ، فالجواهر يعني الموجود المستقل عن المحل والموضوع ، والعرض يعني الموجود المحتاج إلى المحل والموضوع مثل جميع الأجسام التي لها كمية ومقدار وشكل . فالجسم نفسه نعرفه بعنوان إنه جوهر ، أما كميته وشكله فهي عرضان ، أو هذا الورق الذي هو أبيض ، فالبياض عرض والورق نفسه جوهر .

وليس من أهدافنا في هذه المقالة أن نبين أي شيء هو جوهر وأي شيء هو عرض ، ولا يعنينا هنا إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج ببحث يقابل أحدهما الآخر ، فهناك مقالة مستقلة (هي المقالة ١٣) قد خصصت لبحث هذه الأمور . ويدور حديثنا الآن حول منشأ ظهور هذين التصورين ، فمن أين جاء هذان التصوران إلى ذهاننا ؟

فحسب مقتضى هذه المقالة هو أن لكل تصور يعرض الذهن منشأً واقعياً ، وما لم تصل النفس إلى واقع ذلك التصور بالعلم الحضوري فإنها لا تستطيع أن تصوغ ذلك التصور ، وحق التصورات المتشوهة أيضاً لها في الأصل منشأً واقعياً وتتبع عناصرها الأولية من الواقعيات ، وهذا يكون وقوع الخطأ بالعرض ، وكل خطأ يستلزم دائرياً صواباً ، وكل متوهם يستلزم حقيقة .

والآن نتساءل : ما هو منشأ ظهور تصور الجوهر وتصور العرض ؟ ومن أي واقع ينبع كل واحد منها ؟

ويعتبر هذا الموضوع مهماً جداً من جهة علم النفس ومن الناحية الفلسفية ، ولكن لم يدرس بدقة إلا أحياناً قليلة ، وقد تناوله علم النفس الحديث بشيء من الاهتمام ، ولكن هذه المقالة قد تناولت الموضوع لأول مرة بهذا العمق وبيان رأياً دقيقاً في كيفية ظهور هذين التصورين .

فحسب ما مر في صدر هذه المقالة لا يمكن قبول نظرية العقليين القائلين بوجود مجموعة =

من التصورات الفطرية ، إذن لا بد أن نُمْدَّ أيدينا إلى مجال آخر . ومن ناحية أخرى فمن الواضح أنه لا يمكن عَدَ الجوهر والعرض من جملة الوج다ـيات أي تلك الظواهر النفسية الخاصة من قبيل الإرادة والحب ، فهـما إذن ليسا من المواقـعـ النفسـيـةـ الخاصةـ . إذن لا يمكن تفسـيرـ كيفيةـ ظـهـورـ هـذـينـ المـفـهـومـينـ عن طـرـيقـ الـوـجـدانـ الـذـيـ يـفـسـرـ كـيـفـيـةـ ظـهـورـ جـمـعـوـةـ منـ التـصـوـرـاتـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـأـمـورـ النـفـسـيـةـ . وـبـقـىـ لـاتـبعـ الـذـهـبـ الـحـسـيـ طـرـيقـانـ آخـرـانـ : أحـدـهـماـ تـفـسـيرـ ظـهـورـ هـذـينـ بـأـنـهـ قدـ تمـ عنـ طـرـيقـ الإـحـسـاسـ الـخـارـجـيـ ، وـالـآخـرـ اـعـتـبارـهـماـ مـنـ الـأـمـورـ الـمـتـوهـمةـ الـمـحـضـةـ . وـلـكـنـ أيـ وـاحـدـ مـنـ هـذـينـ الـطـرـيقـيـنـ عـاجـزـ عنـ تـفـسـيرـ ظـهـورـهـماـ ، أـمـاـ طـرـيقـ الـحـواسـ الـخـارـجـيـ ، فـصـحـيـحـ أـنـ حـوـاسـنـ تـعـلـقـ بـالـأـعـراضـ وـالـظـواـهـرـ وـنـحـنـ نـدـرـكـ جـمـيعـ الـأـعـراضـ الـخـارـجـيـةـ عنـ طـرـيقـ الإـحـسـاسـ ، مـثـلاـ نـحـسـ مـنـ الـجـسـمـ وـالـلـوـنـ وـالـشـكـلـ وـالـطـعـمـ وـالـكـمـيـةـ وـنـدـرـكـ الـبـيـاضـ وـالـمـرـادـةـ وـالـكـرـوـيـةـ وـالـمـقـدـارـ ، وـلـكـنـ عـرـضـيـةـ هـذـهـ الـأـمـورـ الـتـيـ هيـ عـبـارـةـ عنـ حاجـتهاـ الـوـجـودـيـةـ إـلـىـ الـمـحـلـ وـالـمـوـضـوعـ . لـاـ تـدـرـكـ بـالـحـسـنـ ، إذـنـ الإـحـسـاسـ بـهـذـهـ الـأـعـراضـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـنـشـأـ لـظـهـورـ مـفـهـومـ الـعـرـضـ فـيـ أـذـهـانـاـ . وـبـعـارـةـ أـوـضـحـ : أـنـ حـدـيـثـاـ لـاـ يـدـورـ حـوـلـ مـفـهـومـ الـلـوـنـ وـالـشـكـلـ وـالـمـقـدـارـ وـأـمـاثـلـاـ وـأـنـهاـ مـنـ أـيـنـ ظـهـرـتـ ، بلـ الـحـدـيـثـ عـنـ مـفـهـومـ الـعـرـضـ الـذـيـ نـعـبـرـ عـنـهـ بـالـحـاجـةـ الـوـجـودـيـةـ إـلـىـ مـحـلـ ، وـلـاـ شـكـ أـنـ هـذـاـ مـفـهـومـ مـسـتـقـلـ يـعـرـضـ الـذـهـنـ .

وـأـمـاـ الـطـرـيقـ الـآخـرـ الـذـيـ يـعـتـبرـهـماـ مـنـ الـأـمـورـ الـمـتـوهـمةـ الـمـحـضـةـ فـهـوـ عـقـيمـ أـيـضاـ وـذـلـكـ لـأـنـهـ :

أـوـلـاـ : هـذـهـ الـأـمـورـ مـنـ الـحـقـائـقـ وـلـيـسـ مـنـ الـمـتـوهـمـاتـ كـمـاـ سـوـفـ يـأـتـيـ فـيـ الـمـقـالـةـ (١٣) . ثـانـيـاـ) باـعـتـرـافـ الـحـسـيـنـيـنـ أـنـفـسـهـمـ وـجـيـعـ عـلـيـاءـ النـفـسـ أـنـهـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـوـجـدـ فـيـ الـذـهـنـ تـصـورـ مـتـوهـمـ تـامـاـ بـحـيـثـ لـاـ يـكـونـ لـهـ أـيـ نـصـيبـ مـنـ الـحـقـيـقـةـ ، وـالـعـرـضـ الـمـشـتمـلـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـحـاجـةـ مـنـ أـيـ طـرـيقـ يـكـنـ تـفـسـيرـهـ ؟

وـحـقـيـقـةـ الـمـوـضـوعـ هـيـ أـنـاـ قـدـ شـاهـدـنـاـ فـيـ باـطـنـ أـنـفـسـنـاـ حـقـيـقـةـ الـجـوـهـرـ وـحـقـيـقـةـ الـعـرـضـ ، أـيـ جـوـهـرـيـةـ الـجـوـهـرـ وـعـرـضـيـةـ الـعـرـضـ ، وـبـعـارـةـ أـخـرـىـ شـاهـدـنـاـ فـيـهـاـ وـاقـعـ =

الاستقلال الوجودي وواقع الحاجة ، فمنشأ ظهور هذين التصورين هو الشهود الباطني .

وكم أمر علينا في بيان ملائكة العلم الحضوري فإن حقيقة الأمور النفسية وحقيقة حاجتها إلى النفس شيء واحد ، فنحن لا نستطيع أن نشاهد هذه الأمور منفصلة عن ناحية حاجتها وتعلقها الذاتي بالنفس ، وعلى هذا فإن بداية ظهور هذين التصورين تكون من هذا الطريق ، ثم بعد هذه المرحلة يقوم الذهن بتوسيع هذين المفهومين في ظل قواعد معينة ويدرج فيها جميع أو أغلب الموجودات .

ولعل هناك من يظن أن منشأ ظهور هذين التصورين هو الإحساس الخارجي بهذا البيان : وهو أننا أحياناً نتأمل في الخارج أمرين ماديين أحدهما يعتمد على الآخر ، فمثلاً نرى صخرة صغيرة موضوعة على صخرة كبيرة ، أو قليلاً موضوعاً على يدنا أو نشاهد أنفسنا مستقرين على الأرض ، وبعد ذلك ونتيجة للمشاهدة والتجربة نعلم كلما رفينا الصخرة الكبيرة من تحت تلك الصخرة الصغيرة أو سجيناً يدنا من تحت القلم فإن تلك الصخرة الصغيرة وذلك القلم يقعان على الأرض ، إذن قد أحسينا احتياج أحد هذين إلى الآخر وعدم احتياج الثاني للأول ، ثم يقوم الذهن بتوسيعهما ويجعل هذين التصورين أعمق وأدق ويستعملهما مثلاً في مورد الجسم والشكل . إذن تبين لنا أن ظهور هذين التصورين كان له منشأ حسي وتجريبي .

ولكن هذا الظن ناشيء من عدم التعمق في تشخيص حدود الحسن ، فالذى يدركه الحسن في هذا المثال وتلتقط له صورة في المخيلة إنما هو تصور كل من الجسمين وتصور السقوط وتصور تعاقب انفلاتات الجسم الأسفل وسقوط الجسم الأعلى ، أما الاحتياج فهو ليس قابلاً للإحساس ، ولا يستطيع الحسن أن ينقل صورة عن الاحتياج إلى الذهن .

ويدور البحث هنا حول منشأ ظهور تصور الجوهر والعرض ، وأما البحث حول إثبات أن وجود الجوهر في الخارج (وحقّ وجود الجسم) هل هو من وظائف الحسن أو-

هذه القوى والأفعال سوف تذهب من ساحة الوجود ، ومن ناحية أخرى نشاهد نسبة احتياج هذه القوى والأفعال ، ونفهم أن هذا الاحتياج يستلزم وجود أمر مستقل ، ونقبل هذا الحكم بشكل عام . ومن هنا فإننا نحكم في جميع موارد المحسوسات - التي لم يكن لنا لحد الآن أي علم عما يمكن وراءها - بأنها من الأعراض وثبت لها جيئاً موضوعاً جوهرياً ، وتحول جميع هذه إلى أوصاف مرة واحدة ، أي أننا كنا لحد الآن نرى الضياء والظلم والبرودة والحرارة ، ولكننا منذ الآن فصاعداً نفهم أيضاً المضيء والمظلم والبارد والحار ، ومن هنا يتم الانتقال إلى قانون العلية والمعلولية العام^(١) .

= من وظائف غير الحس ؟ ونحن بأي دليل نعرف بوجود الجواهر الجسماني في الخارج ؟ ولدي أي حد تؤثر المبادئ الحسية في هذا الاعتراف ؟ ولدي أي مدى تتدخل المبادئ غير الحسية فيه ؟ فذلك بحث مستقل سوف نسطط القول فيه عند الحديث عن حدود الحس وحدود العقل .

(١) من المواضيع التي تميز بأهمية فائقة في الفلسفة والعلوم القدية والحديثة موضوع العلية والمعلولة ، فالتصور الموجود لدى الإنسان عنها يتضمن أن هناك شيئاً معيناً (مثلاً) أحدهما الموجد والمؤثر ، والأخر الموجد والأثر .

والعلية والمعلولة من الأمور التي يملك كل واحد منها عنها تصوراً في ذهنه . مثلاً عندما يتناول الإنسان عصاً في يده ويحرك تلك العصا بيده فإن اليد والعصا تتحركان في زمان واحد . فهاتان الحركتان مع أنها حادستان في زمان واحد فمن حيث الزمان لا تقدم لإحداهما على الأخرى إلا أن الإنسان يعتبر إحداهما ولية ونتيجة الأخرى ويقول : « لما كانت اليد تتحرك فالعصا تتحرك » ، أي أنه يعمل حركة العصا بحركة اليد ، ولو فرضنا أن أحداً قال : « لما كانت العصا تتحرك فاليد تتحرك » لخطأة كل الناس .

= وهناك مسائل عديدة في باب العلية والمعلولة وأقسامهما ، من قبيل :

.....

أتكون العلية والمعلولة واقعيتين؟ وهل نظام على ومعلولة أم لا؟
وهل ترتب المعلول على العلة أمر ضروري يمتنع تخلّفه أم لا؟
وهل من اللازم أن تزامن العلة والمعلول أم لا؟

فكل مطلع على الفلسفة والعلوم القديمة والحديثة يعلم أن هذه المسائل وغيرها مما يتعلق بموضوع العلية والمعلولة كانت ولا تزال في الدرجة الأولى من الأهمية طيلة تاريخ الفلسفة والعلوم . وقد خصصنا مقالة من هذه المقالات (وهي المقالة التاسعة) لبحث هذا الموضوع .

وكل ما يخص هذه المقالة هو أن تصور العلية والمعلولة في البدء من أين جاء وعن أي طريق حصل الذهن؟

توجد في هذا المجال ثلاثة نظريات : النظرية العقلية ، النظرية الحسية ،
النظرية التي تتبناها هذه المقالة .

النظرية العقلية : كما سبق لنا القول مراراً أن العقليين يعتقدون بفطريّة مجموعة من المعقولات وأنها من خواص العقل الذاتي ، وقد أوضحنا في صدر هذه المقالة بطلان هذه النظرية بشكل عام وأثبتنا أنه من غير الممكن أن يحصل تصور أي شيء من دون أن تجده القوة المدركة حقيقة ذلك الشيء بنحو من الأنجاء ، فذهب الإنسان في بداية الأمر صفة بيضاء ، وكل الخطوط والتصورات فإنها عارضة للذهن عن طريق اتصال القوة المدركة بالواقعيات ، وبناء على هذا لا يمكن قبول هذه النظرية في أي مورد من الموارد ، ولا نجد ما يلزمنا بنقل كل ما قيل في هذا المجال وننقده . ومن الفلاسفة الذين يعتقدون العلية والمعلولة من جملة المعقولات الفطريّة الفيلسوف الألماني « كانت » ، وله بيان خاص في هذا المضمار ، فهو يعتبر العلية والمعلولة من المعقولات الاثني عشرة التي هي أمور عقلية وفطريّة كما يعتقد .

النظرية الحسية : وهي مبنية على أن تصور العلية والمعلولة قد ورد إلى الذهن عن طريق الإحساس . وترتبط هذه النظرية ببعض الحسينين وبجميع الماديين .

= ينقل محمد علي فروغى في كتابه «مسير الحكماء في أوروبا» ج ٢، ص ١٢٣ عن =
الفيلسوف الإنجليزى جون لوك قوله :

«ما كنا نشاهد دائمًا وعلى وتيرة واحدة حدوث التغيرات في أحوال الأشياء ونرى أيضًا
أشياء أخرى تعطى تلك التغيرات فلهذا نحن نسمى تلك التغيرات معلولة ،
والأشياء التي تحدث تلك التغيرات نسميها بالعلة ، ومن هنا أيضًا يحصل لنا
تصور الإبداع والولادة والصناعة والتغيير » .

وخطأ هذه النظرية واضح ، فهي ناشطة من عدم الدقة الكافية في تعين حدود الحس .
ونحن نشاهد في الخارج بوساطة الحواس نفس الحوادث ، ونرى التغيرات
والتبديلات ، وما كنا ندرك الزمان فمن المؤكد أيضًا أننا ندرك تقارن أو تعاقب
هذه المحسosات .

أما أن بعض هذه الحوادث «تأثيراً» في البعض الآخر يعبر عنه جول لوك بقوله
«تعطي التغيرات» أو «تفعلها» فهو غير قابل للإحساس ، فنحن مثلًا ندرك
بوساطة الحواس نفس النار والفلز (من الواضح أننا لا ندرك من هذين سوى
مجموعة من الأعراض وليس شيئاً آخر) واتصال النار بالفلز والحرارة والزيادة
الكمية في الفلز (ابساطه) ومقارنة الزيادة الكمية للحرارة ، أما أنه توجد هنا
أيضاً علية وتاثير فذلك ما لا يدرك بأي حس من الحواس ، أجل لما كان لدينا من
طريق آخر تصور عن العلة والمعلول ، ومن ناحية نحن مذعرون بأن كل ما لم
يكن ثم كان فإنه يتطلب علة ومؤثراً فنحن نستطيع بمساعدة الإحساس والتجربة
اكتشاف العلل الخاصة للمعلومات المعينة وبيان علاقات العلية والمعلولية بين
الأشياء . ولكن الكلام في أن أصل تصور العلية والمعلولية الذي هو غير قابل
للإحساس من أين جاء إلى الذهن وعرض عليه ابتداء ؟

ومنذ أزمان موجلة في القدم التفت المحققون إلى أن العلية والمعلولية غير قابلة
للإحساس .

ونقل هنا مضمون مقاله ابن سينا في الفصل الأول من المقالة الأولى من المديات =

الشفاء في بيان أن موضوع الفلسفة الأولى ما هو؟ وهل يمكن القول أن موضوعها هو «العلة على الإطلاق»، والفلسفة الأولى تبحث عن أحواطها وأعراضها؟ (وقد نفصلنا ذكر مضمون كلامه على نص حديثه مع أنه مكتوب باللغة العربية لغموض عبارته وتعسر فهم كلامه على الذين لم يألفوا الأساليب القدمة) .

يقول ابن سينا هناك ما مضمونه : «إن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم ، ونحن لو أردنا أن نجعل موضوع هذا العلم هو العلة بشكل مطلق للزم أن نأخذها أمراً مفروضاً ومسلياً مع أن هذا الفرض والتسليم لا يحصل لنا إلا إذا كنا معترفين بأن آية حادثة لا توجد من دون سبب وعلة ، وهذه هي بنفسها من المسائل التي لا بد من بحثها والوصول فيها إلى نتيجة في هذه الفلسفة ، ومن الخطأ أن يظن أحد أن علاقة العلية والمعلولة يمكن اكتشافها عن طريق الحس ، وذلك لأن الحس لا ينقل إلينا سوى مقارنة شيئاً وترافقها» .

(إلهيات الشفاء - ص ٣ - ٤ - ٥ من الطبعة الحجرية . وفي ص ٢٦٨ - ٢٧٠ من الطبعة الحجرية التي فيها تعليقة صدر المتألهين) .

وقد اعترف بهذه الحقيقة عدّ من العلماء المحدثين الذين تعمقوا في تعريف حدود الحس ، وهم فئة أخرى من الحسينين ، ولما كانت هذه الفتنة قد أدركت أن الإحساس عاجز عن الاطلاع على العلية والمعلولة بين الأشياء ، ومن ناحية أخرى فإنهم - حسب مذهبهم - لا يعتبرون الشيء واقعاً إلا إذا أمكن تفسيره عن طريق الحس والتجربة ، لذلك فقد ترددوا في حقيقة العلية والمعلولة .

ويتّبع هذه الجماعة العالم الحسي الإنجليزي الشهير «دافيد هيو» . وينقل عنه محمد علي فروغي قوله :

«إذا قمنا بدراسة فلسفية تبين لنا عدم ضرورة الاعتقاد بعلاقة العلة والمعلول ، أي أننا عندما نشاهد حجراً متحركاً يصطدم بحجر ساكن فيتحرك الحجر الساكن» .

= نسمى اصطدام الحجر المتحرك علة لحركة الحجر الساكن ، ولكن هذه المعقيدة قد جاءتنا من التجربة ، وقبل أن تحصل هذه التجربة لا يحكم العقل بوجوب هذا الأمر وهو حدوث هذا المعلول من تلك العلة ، ولا يوجد مورد واحد لم تقم فيه التجربة ثم أدركنا علاقة العلة والمعلول حسب قاعدة عقلية ، والتجربة لا تطلعنا إلا على أن الشيء الغلافي يأتي دائمًا بعد هذا الشيء الآخر ، وببقى من المجهول لدينا أنه لماذا يكون هذان الأمران متعاقبين دائمًا » وبعد ذلك يقول : « إن الحكم برابطة العلية نتيجة للعادة الخاصة لنا من مشاهدة شيء ما يحدث دائمًا بعد شيء آخر ، وهذه العادة ترسّخ في الذهن الإعتقاد بأن هذين الأمرين متلازمان » .

(نقلاً عن اللغة الفارسية - كتاب سير حكمت دراروبيا - تأليف محمد علي فروغی - ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢) .

أما أتباع المادية الديالكتيكية فإنهم من ناحية يقتضون أن المحسينين مدعيين أن التصور الحقيقي فقط هو ذلك الذي يناله الإنسان عن طريق الحس ، ومن ناحية أخرى في منهم يعتبرون العلية والمعلولة من الواقعيات . وهذا فهم يحاولون أن يثبتوا بالقوة والضجيج - أن العلية والمعلولة من الأمور المحسوسة .

يقول الدكتور تقى الأراني في كتيب له اسمه « المادية الديالكتيكية » ص ٣٣ :

« إن قانون العلة والمعلول يعتبر بالنسبة إلينا أصلًا حقيقياً وذلك لأن التجربة العملية قد ثبتت صحته ، أما التجربيون (امبريست) فلهم لا يعتبرون هذا القانون حقيقياً ، ولا يؤمنون بوجود رابطة العلة والمعلول بين حادثتين ، ويقولون : نحن نعلم فقط بأن شيئاً ما يظهر بعد شيء آخر ، ومن المحتمل أن لا يظهر بعده في بعض الأحيان ، مثلاً قد يحدث آلاف المرات أن تحرق النار يد الإنسان ، ولكنه في بعض الأحيان قد تحرق يد الإنسان أولاً ثم تظهر النار بعد ذلك . وجوابنا على هذا الكلام سيكون حسب هذا المعيار فنقول : لما كانت جميع الحوادث في جميع المراحل تصدق عملياً قانون العلة والمعلول فلذلك لا يمكن القول بالاستثناء منه على ما يتخيله هؤلاء ، فهو دائمًا صادق بلا استثناء » .

= ويقول في الصفحة ٤٤ : «نحن نلاحظ في العلم منذ مطلع التاريخ البشري ولحد الآن ملايين الحوادث المصدقة للعلة والمعلول ، وكذا الحياة اليومية فإنها مليئة في كل لحظة بحوادث العلة والمعلول ، إذن ما الذي يدعونا إلى اعتبار هذه الأمثلة المتعددة لقانون العلة والمعلول غير صحيحة ونجلس بانتظار يوم يظهر لنا فيه الاستثناء من هذا القانون من أعمق شجرة من الأشجار ونشيخ بوجوهنا عن التكامل العلمي ، أما المثاليون فإنهم يتذمرون هذا الأمر ، ولو أن أحداً منهم أطلق على رأسه عبارات نارية ففتته لما اعتبر الإطلاقات علة لقتله » .

ومع أن هؤلاء السادة قد خلطوا بين مسألة ضرورة ترتيب المعلول على علته أو امتناع تخلف المعلول عن علته ومسألة تقدم وتأخير وتزامن العلة والمعلول وهذه المسألة القائلة : هل يستطيع الحسن والتجربة إدراك العلية والمعلولة أم لا ؟ بوعي منهم أم من غير وعي ، فهم بالإضافة إلى ذلك لم يفهموا أو لم يريدوا أن يفهموا أن ما نلاحظه في حياتنا اليومية مما يأتينا عن طريق الحسن والتجربة ليس إلا مقارنة الحوادث أو تعاقبها ، لا العلية ولا المعلولية بينها . والذي حمل التجربيين على الشك في واقعية قانون العلة والمعلول هو التعمق في تعريف حدود الحسن والتجربة . فالتجربيون معتقدون - من ناحية - بأصلية الحسن والتجربة ، ومن ناحية أخرى فإنهم لم يشاؤوا - مثل الماديين - إضفاء صفة المحسوس على التصورات غير المحسوسة ، وهذا فقد ترددوا في واقعية قانون العلة والمعلول .

والحقيقة هي أنها إذا كانت من أصحاب أصلية الحسن واقعاً ، ومن ناحية أخرى لم نسمع لأنفسنا بإلقاء الكلام على عواهنه فإنه لا يوجد عندئذ أي مبرر لاعتبار قانون العلة والمعلول أمراً حقيقياً واقعياً .

نظريّة هذه المقالة :

تبني نظرية هذه المقالة على أن قانون العلة والمعلول أمر واقعي ، وسوف تناقش وتدرس جميع الشبهات القدية والحديثة في هذا المجال وذلك في المقالة التاسعة المخصصة لدراسة هذا القانون . وحسب النظرية العامة التي مرّ بيانها في صدر =

وبعد هذه المرحلة تبدأ قوتنا المدركة بإدراك المفردات والنسب وتركيب وتحليل المحسوسات والتخيلات ، ومن الواضح أن تفصيل ذلك خارج عن قدرتنا في هذا المجال ، وكل ما يهمنا هنا هو أن تراعي الملاحظات الثلاث الآتية بشكل عام :

١ - لما كانت قوتنا المدركة تستطيع أن تنظر مرة أخرى نظرة استقلالية إلى ما كانت قد حصلت عليه في النظرة الأولى ، فهي تنظر نظرة استقلالية إلى النسب التي كانت قد حصلت عليها بعنوان أنها رابطة بين مفهومين وتصوّغ في مورد كل نسبة مفهوماً استقلالياً أو أكثر ، وخلال هذه الجولة تتصرّف مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة التي كانت قد أدركتها في البدء بصورة نسبة - تتصرّفها أولاً في حالة إضافة (وجود المحمول

= هذه المقالة « كل علم حصولي فهو مسبوق بعلم حضوري » وما دام الذهن لم يجد واقع الشيء فإنه لا يستطيع أن يصوغ تصوراً له ، سواء أكان يجدها في ذات النفس أم أنه يظفر بها عن طريق الحواس الخارجية . ويجد الذهن في البدء غرذجاً للعلة والمعلول في داخل النفس فيصوّغ من ذلك تصوراً ثم يقوم بتوسيع ويسط ذلك التصور . وكما ذكرنا سابقاً فإن النفس تجد ذاتها وتتجدد في نفس الوقت آثارها وأفعالها من قبيل الأفكار والتصورات ، وعلمتها بهذه الأمور علم حضوري وليس حصولياً ، أي أن النفس بواقعها تجد عين واقعيات هذه الأمور ، ولما كانت المعلولة عين حقيقة ووجود هذه الآثار ، إذن إدراك هذه الآثار هو عين إدراك معلوليتها ، وبعبارة أخرى فإن النفس تحيط علماً بذاتها وآثارها وأفعالها وهو علم حضوري ، وتتجدد هذه الآثار والأفعال متعلقة الوجود بذاتها ، وهذا اللون من الإدراك هو عين إدراك المعلولة . هذه خلاصة لنظرية هذه المقالة ، ومن البديهي أن التوضيح الكامل لهذا يحتاج إلى بيان حقيقة قانون العلة والمعلول كما هو موجود من الناحية الفلسفية والبرهانية ، وتتولى المقالة التاسعة بيان هذه الأمور .

للموضوع) (عدم المحمول للموضوع) (وحدة الموضوع والمحمول) (كثرة الموضوع والمحمول في القضية السالبة) ، ثم بعد ذلك من دون إضافة (الوجود ، العدم ، الوحدة ، الكثرة) ، وكذا سائر المفاهيم العامة والخاصة التي هي من الإعتباريات^(١) .

(١) لقد تم بيان كيفية ظهور مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة مجموعة أخرى من المفاهيم من قبيل العلة والمعلول ، الجوهر والعرض التي هي من المفاهيم العامة ، وذلك حسب أسلوب هذه المقالة .

ويفسر العقليون في أوروبا ظهور مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة بأنها حاصلة عن طريق الفطرة ، وقد أوضحنا بطلان هذه النظرية ، ولكن الحسينين يفسرونها بأنها حاصلة عن طريق الحس الداخلي (الوجودان) . ينقل محمد علي فروغى عن جون لوك قوله : « التصور على قسمين : بسيط ومركب ، فالبسيط يحصل بوساطة الحس (الإحساس الخارجي) أو الفكر (الإحساس الداخلي أو الوجودان) إلى أن يقول : « والتصورات البسيطة الحاصلة عن طريق الفكر هي تصور الإدراك والإرادة والقدرة والوجود والوحدة والألم واللذة وما يشبهها » .

ويديهي أنه من الخطأ قياس الوجود والوحدة على الأمور النفسية الباطنية كالإدراك والإرادة والقدرة واللذة والألم ، وذلك لأن تصور الإدراك والإرادة و... ، يحصل من هذا الطريق وهو أن الإنسان يجد في ذاته ظاهرة نفسية خاصة تسمى الإدراك ، ويجد ظاهرة أخرى هي الإرادة ، وثالثة هي اللذة ، وهكذا ...

فكل واحدة من هذه الظواهر: أولاً نفسانية ولا تصدق على الأمور غير النفسانية ، وثانياً يقوم الذهن بصياغة مفهوم خاص لكل واحدة من تلك الظواهر ، بحيث يكون كل مفهوم صادقاً على أحد تلك الأمور النفسانية ولا يصدق على سائر الأمور النفسانية . ومن الواضح جداً أنه لا توجد ظاهرة خاصة بحيث يجدها الإنسان بعنوان إنها الوجود أو الوحدة ، وكل إنسان يعلم بالبداهة أن مفهومي الوجود والوحدة هما بشكل يشمل جميع الظواهر الباطنية والظواهر الخارجية . وعلى هذا فلا يمكن قياس مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة التي هي من

٢ - كما هو واضح من الملاحظة الأولى فإن القوة المدركة تستطيع أن تسير من القضية وتصل إلى المفرد ، و تستطيع أيضاً أن تسير القهقري فتبدأ من المفرد وتنتهي إلى القضية . وهذا السبب فإن كثيراً من مفرداتنا التصورية كانت في الأصل قضايا ، و عدداً من القضايا كانت في الأصل مفردات تصورية .

٣ - كما أن لدينا تركيباً وتحليلاً في التصورات كما هو مذكور في الملاحظة الثانية فكذا هما موجودان في التصديقات والقضايا أيضاً . فنحن عندما كنا نقول مثلاً : **السود هو سواد ، وليس البياض سواداً** ، فقد سلمنا بهذه الأمور وصدقنا بها :

١ - إن السلب والإيجاب (النفي والإثبات) معاً لا يجتمعان في قضية واحدة ، ولا يرتفعان معاً عن أية قضية (وهذا هو أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) .

٢ - كل شيء فهو ثابت لنفسه .

٣ - كل شيء لا تسلب ذاته عن نفسه .

٤ - لا يمكن أن يكون هناك عرض بلا موضوع .
وكذا مجموعة من البديهيات الأخرى . وسوف تتضح هذه الملاحظة بشكل أكبر فيما بعد^(١) .

= المفاهيم العامة على مفاهيم الإدراك والإرادة واللهة والألم وسائر الأمور النفسية الخاصة .

(١) سوف يأتي الحديث مفصلاً نسبياً عن هذه البديهيات المسماة اصطلاحاً بالبديهيات الأولية التصديقية وذلك عندما نتناول موضوع « تحليل المعلومات التصديقية » بالدراسة والبحث .

ومن طريق آخر (طريق التحليل)

يمكن دراسة تكثير المعلومات بأسلوب آخر وذلك لأنه كما مرّ علينا في المقالة الرابعة فإن معلوماتنا الحصولية على قسمين : تصورية وتصديقية :
أما القسم الأول (التصورية)

فنحن بحسب الغريزة نكتفي في المفاهيم الجزئية بمجرد الحس والمشاهدة ، مثلاً لو أقي إلينا مفهوم هذا الكرسي الجزئي فإننا بمجرد الإشارة إلى كرسي جزئي في الخارج نقتصر ونكتفي ، وليس الأمر كذلك في المفاهيم الكلية ، وذلك لأنه في مورد كثير من المفاهيم تظهر مفاهيم أخرى أيضاً لا تقبل الانفكاك والانفصال عن المفهوم الذي هو موضوع البحث ، ولو أننا فصلناها عنه لذهب من أيدينا المفهوم المطلوب أيضاً ، مثلاً مفهوم الكرسي الذي له شكل خاص ولون وحجم وروعه في الصناعة وهو مصنوع من الخشب هو مفهوم مثل المركب من عدة مفاهيم ، ومن بين هذه المفاهيم لم نتصور اللون والحجم والجودة في الصنعة وغفلنا عنها فإن ذلك لا يجعل تصور الكرسي يذهب من الوجود ، بخلاف الخشب (المادة) وشكل الكرسي (الصورة) فإن نفيهما يذهب بتصور الكرسي من الوجود . ومن هنا نعلم أن مفهوم الكرسي مفهوم مركب من مجموعة مفهومين (الخشب - الشكل) ، ثم نجد نفس هذه الكيفية والتركيب^(١) في نفس

(١) من أعمال الذهن الراقيه عمل التحليل والتركيب ، وبوساطة هذا العمل تتكرر المعلومات والصور الذهنية ، ويفضله أيضاً نظر بالمعرفة المنطقية للأشياء .

فكم أن الأشياء الخارجية إما بسيطة ، وإما مركبة ، والمركبات بجميع أنواعها الكثيرة التي يعرف كل واحد منها باسم خاص تتركب من مجموعة من العناصر المعدودة ، وإذا حللناها لا نجد سوى تلك العناصر المعدودة قد تركبت فيما بينها بنسـبـ =

= مختلفة ، فكذا الصور الذهنية فهي إما بسيطة وإما مركبة ، والمركبات ليست سوى صور قد ترکبت من عدة عناصر ذهنية بسيطة بشكل خاص . وتسمى العناصر البسيطة الأولية للذهن - حسب الاصطلاح - بالمبادئ التصورية (في باب التصورات) وبالمبادئ التصديقية (في باب التصديقات) .

والتحليل والتركيب الذهنيان هما في مقابل التحليل والتركيب العمليين ، والتحليل والتركيب العمليان يعنيان أن الإنسان يقوم بإخضاع المواد الخارجية للتحليل أو التركيب ، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي (كالساعة) أو مركب طبيعي (كالماء) إلى أجزائه الأولية ثم يعيد تركيبه مرة أخرى . والعمليات الكيميائية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل ، والطريق الوحيد لمعرفة التركيب الداخلي المادي للأشياء هو التحليل والتركيب العمليان .

والتحليل والتركيب الذهنيين أو النظريين أقسام متعددة سوف نتناولها بصورة مجملة في التعليقات القادمة ياذن الله ، والشيء الذي لا بد من التنبيه عليه هنا هو أنه قد يخطر في بال القارئ الكريم هذا السؤال : حسب النتيجة العامة لهذه المقالة فإن « كل علم حصولي يعرض للذهن فهو مسبوق بعلم حضوري » ومن الواضح أن هذه القاعدة ترفض أي استثناء فهي تصدق على البساطتين وعلى المركبات الذهنية ، إذن كيف نجد لدينا كثيراً من التصورات المركبة التي نقطع بأننا لم نعلم بحقيقة مصاديقها بالعلم الحضوري ، مثل تصورنا لغير المتأهي وواجب الوجود وأمثالها ؟

والجواب على هذا السؤال هو أنه ليس من اللازم لتلك النتيجة العامة أن يغفل الذهن بحقيقة كل واحدة من تلك البساطتين والمركبات على حدة ، بل في بعض الموارد يدرك الذهن المركبات ابتداء ثم يقوم بفصل عناصرها الأولية عن بعضها بما يتمتع به من قوة التحليل . فمن هذا القبيل التصورات العادلة البدائية في مجال المحسوسات ، مثلاً ابتداء يرى الإنسان عن طريق البصرة جسماً بحجم وشكل ولون معين ، أي أن تصور الحجم والشكل واللون يتم معاً دون أن ينفصل =

مفهوم الخشب الذي هو جزء من مفهوم الكرسي ، وذلك لأننا إذا سلينا مثلاً العناصر المرافقة لصورة الخشب والمكونة للخشب من مفهوم الخشب لزال تصور الخشب من الوجود ، ومن الواضح أن هذا التحليل والتجزئة لا تستمر دائياً بل لا بد أن تقف في مكان ما وأخر مفهومين نظرها بها في هذا السبيل هما مفهومان بسيطان ، وفي الخارج أيضاً يجري ما يشبه هذا الأمر ، وهذا المفهوم البسيط هو الذي تضاف إليه المفاهيم البسيطة الأخرى أحدهما بعد الآخر وترتكب معه فيتكون المفهوم الأول المطلوب (مفهوم الكرسي مثلاً) .

إذن كما أن مفاهيمنا التصورية لوناً من الكثرة في بساطتها فإن لها لوناً من الكثرة أيضاً بوساطة التركيب . وكما مر علينا فيما مضى فإن بعض هذه المفاهيم ماهيات وبعضها اعتباريات مأخوذة من الماهيات ، وهذا هو أيضاً لون من الكثرة يحصل من هذا الطريق ، وكما هو واضح فإن التركيب الذي يتم بين الماهيات يتم أيضاً بين المفاهيم الاعتبارية . ويستتبع ما مر أعلاه :

= بعضها عن البعض الآخر . وبعد أن ينضج الذهن ويظفر بالقدرة على التحليل فإنه يفصل الكمية عن الكيفية ويفصل كل كيفية عن الكيفيات الأخرى ، وفي بعض الموارد يدرك ابتداء البساطة ثم يصوغ منها - بما يتمتع به من قوة التركيب - تصوراً جديداً ، مثلاً يحصل للذهن من ناحية تصور الحد أو النهاية (وتتصور النهاية بدوره مركب من عدة تصورات بسيطة) ، ومن ناحية أخرى تصور العدم ، ثم من نسبة العدم إلى النهاية يحصل للذهن تصور اللامتناهي ، أو أنه من ناحية يتصور الوجود ومن ناحية أخرى يتصور الضرورة والوجوب ، ثم يظهر من تركيب هذين التصورين تصور جديد في الذهن هو (واجب الوجود) . وجميع الفرضيات العلمية والفلسفية هي من هذا القبيل ، وبعد أن يتسع الذهن لهذا اللون من التصورات ينتقل إلى التحقيق العلمي والفلسفي ويثبت صحة أو بطلان هذه الفرضيات الذهنية بالأساليب المنطقية .

- ١ - تظهر للمفاهيم التصورية كثرة بوساطة البساطة والتركيب .
 - ٢ - للمفاهيم كثرة أخرى تحصل عن طريق الحقيقة والاعتبار^(١) .
-

(١) حسب نظرية العقليين فإن للمفاهيم لوناً من الكثرة عن طريق الذاتية (الفطرية) والعرضية ، ولواناً آخر من الكثرة بسبب البساطة والتركيب ، والمفاهيم البسيطة إما أن تكون قد وردت الذهن عن طريق إحدى الحواس وإما أن يكون الذهن واجداً لها بفطنته . أما حسب نظرية الحسين فإن كثرة المفاهيم تحصل فقط بسبب البساطة والتركيب ، وجميع المفاهيم البسيطة قد جاءت إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية مباشرة . يقول توماس هويز - وهو من الفلاسفة الحسين في القرن السابع عشر (١٥٨٨ - ١٦٧٩) - :

«لا يعني الإستدلال والتفكير سوى جمع المعلومات مع بعضها أو فصلها عن بعضها ، وبعبارة أخرى فإن الفلسفة تعنى التحليل والتركيب ، والتحليل والتركيب يتعلقان بالأجسام فحسب ، وكل ما عدا الجسم أياً كان فإنه لا يمكن أن يكون موضوعاً للفلسفة والعلم » . نقلأ عن كتاب « سير حكمت دراروبيا » لـ محمد علي فروغى ، ج ٢ ص ١١٠ .

أما دافيد هيوم الذي هو أحد الفلاسفة الحسين في القرن الثامن عشر (١٧١١ - ١٧٧٦) فإنه بعد أن يقصر الإدراكات على ما يأتي إلى الذهن عن طريق إحدى الحواس يقول :

« هذه هي لحمة وسلوى أفكارنا ، وعقلنا لا يؤدي أي عمل سوى تركيب وربط هذه الأجزاء والمبادئ » .
نفس المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٥٠ .

ولكن هذه المقالة تثبت أن للمفاهيم لوناً من الكثرة بسبب البساطة والتركيب ، ولواناً آخر من الكثرة من حيث الحقيقة والاعتبار ، وقد عرفنا مما قلناه لحد الآن أنه لا يمكن قبول نظرية العقليين المبنية على أن بعض المقولات فطرية ، أما نظرية الحسين فهي عاجزة عن تفسير كثير من المفاهيم البسيطة من قبيل تصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، بل وحتى العلية والمعلولة ، ونحن نعلم بالضرورة أن -

يمكن المناقشة في الموضوع السابق ذكره بأن يقال أن هذا الموضوع مبني على نظريتين وقد ثبت بطلان كل منها ، والنظريتان هما :

- ١ - وجود الأنواع المتباينة في الخارج .
- ٢ - ثبوت ماهياتها الثابتة .

وأوضح من ذلك أن نقول : إن هذه الطريقة مبنية على أن الخواص

= في الذهن لكل واحد من هذه تصوراً واضحاً وصحيحاً ، والسبيل الوحيد الصحيح لتفسيرها هو ما تنتهي إليه هذه المقالة .

وكما عُلم من المماضي السابقة فإن للمفاهيم كثرة أخرى أيضاً عن طريق الكلية والجزئية ، وذلك لأنه صحيح أن الكل والمصدق في الخارج شيء واحد ، وكل مفهوم كلي (مثل الإنسان) فهو عين كل واحد من أفراده في الخارج ، وهو متعدد بحسب تعددها في الخارج ، ولكنه بحسب الذهن فإن تصور الكل يغاير تصور كل واحد من أفراده ، ومن حيث الخواص والأعراض الذهنية أيضاً فإن تصور المفهوم الكلي مغاير لتصور كل واحد من الأفراد بالخصوص .

وفي القرون الوسطى أنكر مجموعة من العلماء الأوروبيين التصورات الكلية وكانوا يعتقدون أن الذهن لا يملك أي لون من التصور عن الكلي ، وجميع الألفاظ التي يظن أنها قد وضعت لمعان كلية كلفظ الحيوان والإنسان والشجر وغيرها لا معنى لها على الإطلاق . وتعرف هذه الفتنة بالاسميين بسبب أنهم يعتبرون هذه الألفاظ الفاقدة فارغة من دون مسمى . وقد أنكر التصورات الكلية أيضاً عدد من علماء النفس المحدثين ، وهم الذين يعتبرون جميع الأعيان الذهنية - من حكم وتعقل وقياس واستدلال - إحساسات بدائية قد تغير شكلها في الجملة . ومن جملة المعتقدين بهذا الرأي دافيد هيوم وجون استيوارت ميل . وإذا سُنحت فرصة مناسبة فسوف تستغلها للبحث مفصلاً في أطراف هذه النظرية .

التي نظر بها عن طريق الحس إنما هي ماهيات متباعدة ، فحقيقة الصوت مثلاً غير حقيقة الضوء ، وعلى هذا القياس فإن خواص الأجسام متباعدة فيما بينها تباعنا نوعياً ، وكذا الأجسام فإنها متنوعة أيضاً باختلافات جوهرية ، وكل واحد منها نوع بحسب الواقع منفصل عن الآخر وله خواص معينة .

ولكن العلم الحديث قد قضى على هذه النظرية الميتافيزيقية القديمة وأوضح بطلانها وأثبت أن الواقع الخارجي ليس شيئاً سوى المادة المشابهة ، والأنواع المختلفة للعناصر والمركبات الحية إنما هي تلك المادة الواحدة قد إتخذت لنفسها تركيبات متنوعة وهي تعطي آثاراً متعددة ، وكل هذه الخواص يمكن تحويلها إلى طاقة ، وقد ثبت أخيراً أن المادة والطاقة يمكن تبديل كل منها إلى الأخرى ، وهذا في الحقيقة والواقع حركة ، ومن هنا يظهر أنه لا معنى لأنواع المختلفة^(١) بالذات ، وبالالتفات إلى هذه

(١) لقد تم - لحد الآن - بيان عدد من الجهات التي تكون منشأ لكثرة الإدراكات ، ولكن أيّاً منها لم يكن متعلقاً بالكتلة الناشئة من اختلاف المعلومات والأعيان الخارجية نفسها . توضيح ذلك : كما أنها نلاحظ كثرة واختلافاً في الإدراكات من حيث الكلية والجزئية ، والبساطة والتركيب ، والحقيقة والإعتبار ، فإيانا نشاهد أيضاً كثرة واختلافاً آخر بين إدراكاتنا وتصوراتنا بسبب كثرة واختلاف الواقعيات الخارجية العينية ، فمثلاً لدينا تصوّر عن الماء وتصوّر عن الهواء وتصوّر عن الإنسان وتصوّر عن البياض وتصوّر عن الشكل وتصوّر عن المقدار ، وتصورات أخرى كثيرة غيرها ، ومفهوم الماء عندنا غير مفهوم الهواء ، وكل منها غير مفهوم الإنسان ، وكل واحد من هذه الثلاثة غير مفهوم البياض ، وكل واحد من هذه الأربعه غير مفهوم الشكل ، وهكذا . . .

ولا يمكننا أن نسلم أبداً بأن كل واحد منها هو عين التصورات الأخرى ، فنحن نعلم بالضرورة أنها مختلفة عن بعضها . وتكون هذه الاختلافات ناشئة من وجود =

الاختلافات في نفس الواقعيات الخارجية ، أي لما كان واقع الماء والهواء والإنسان والبياض والشكل والمقدار - كل هذه الواقعيات لما كانت مختلفة فيما بينها كانت تصوراتنا لها مختلفة أيضاً ، إذن هناك لون آخر من كثرة الإدراكات وهو ناشئ من كثرة الواقعيات العينية .

ويعتبر هذا اللون من الكثرة أهم ألوان الكثرة من حيث تأثيره في زيادة التصورات واساعتها ، ولكن هذا اللون من الكثرة - على العكس من سائر الأقسام التي سبق بيانها - خارج عن موضوع هذه المقالة ، لأنها يتعلق أولًا بالذات وبالواقعيات الخارجية ، ويتعلق بالتبع بالإدراكات والتصورات ، وكما قلنا في مقدمة هذه المقالة فإن موضوع البحث في هذه المقالة هو الكثارات المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها ، والعامل الأساسي في تلك الكثارات هو نشاط الذهن ، من قبيل الكثارات الحاصلة عن طريق الحقيقة والاعتبار ، أو عن طريق البساطة والتركيب ، أو عن طريق الكلية والجزئية ، وأما تلك الكثارات الناشئة من الواقعيات الخارجية والنابعة من الناحية الانفعالية للذهن فهي ليست متعلقة بالذات بالإدراكات ، وهذا فهي خارجة عن موضوع هذه المقالة .

ويمكن تسمية هذا اللون من الكثرة بالكثرة الماهوية أو الذاتية ، وذلك لأن هذه الكثرة - حسب ما يرى بعض الفلاسفة - مثلثة لـالاختلافات الماهوية والذاتية الموجودة بين الأعيان الخارجية . والحدث الماضي المتعلق بانقسام الإدراكات إلى إدراكات حقيقة وأخرى اعتبارية يعتمد على قبول النظرية القائلة بوجود الاختلافات الماهوية والذاتية بين الأعيان الخارجية ، وذلك لأن الإدراكات الحقيقة هي التي تكون صورة مباشرة لظاهرة خارجية ، من قبيل الصورة الذهنية للإنسان والفرس والحجر والشجر التي هي ماهيات مختلفة ومتنوعة حسب ما تذهب إليه هذه المقالة .

وكل مطلع على المنطق والفلسفة يعلم أن كثيراً من مسائلهما مبني على مسألة الكثرة الماهوية في التصورات ، وجود الاختلافات الذاتية بين الأعيان الخارجية ، =

.....
.....

= تكون تلك المسائل نابعة من هذه المسألة . وهناك كثير من المسائل الأخرى التي تعد أساساً لهذه المسألة .

مثلاً الموضوع المشهور في المنطق والفلسفة بالمقولات العشرة أو الخمسة أو بالمقولتين (حسب الأقوال المختلفة للعلماء) ، وهو الذي يبوب الماهيات بشكل خاص ويميز جهاتها المشتركة من جهاتها المختصة ، إنما هو مبني على هذه المسألة (على العكس من مقولات « كانت » الآتية عشرة التي هي أمور انتزاعية واعتبارية) ، وكذا البحث المعروف في المنطق بـ « التعريفات الجنسية والفصسلية » فهو نابع أيضاً من هذه المسألة ، أما الموضوع المشهور في الفلسفة بـ « الصور النوعية » فهو يعود من أسس وجود هذه المسألة .

وعلى أية حال فإن نظرية المتن المتعلقة بالإدراكات الحقيقة معتمدة على النظرية القائلة بأن بعض صورنا الذهنية ماهيات ، من قبيل الصورة الذهنية للإنسان والفرس والشجر وغيرها ، وأن تلك الماهيات مختلفة بالذات فيما بينها ، وأنها ممثلة لأنواع الخارجية التباينة بالذات .

ولكنه يمكن المناقشة في هذا الموضوع بحسب الأسس العلمية الحديثة وذلك عن طريقين : أحدهما : إنكار الاختلافات الذاتية بين الأنواع الخارجية ، أي إنكار أن لكل من الإنسان والحجر والشجر والنحاس والحديد ذاتاً وماهية مستقلة ، وأن هذه جميعاً مختلفة فيما بينها ذاتياً . والثاني إنكار ثبات ماهيات الأشياء ، أي إنكار أن كل شيء له ماهية معينة فسوف تستمر معه تلك الماهية ما دام موجوداً .

توضيح هذا الموضوع : أمانظرية التباين الذي بين الأنواع والتي يعتمد عليها الموضوع السابق الذكر فهي أن نقوم بتبويب الأشياء والواقعيات الخارجية ونقول أن لكل فئة منها ذاتاً وماهية مغايرة للذوات وماهيات سائر الفئات ، وبعبارة أخرى : فإن هذه النظرية مبنية على أن نعتقد بأن الأشياء مفرغة في قوالب خاصة ، وكل قالب - من حيث الذات - غير القوالب الأخرى ، وكل قالب من تلك القوالب فهو ذات وماهية ذلك الشيء . ولكن الدراسات الحديثة المفرونة بالمشاهدات =

.....

= والتجارب قد أثبتت أن الأشياء لم تفرغ في قوالب خاصة متميزة وأن الواقعيات الخارجية لا تختلف فيما بينها بشكل ذاتي ، وأثبتت أن ما له تحقق في الخارج هو واقع واحد له تركيبات متعددة ، والاختلاف بين الأشياء يعود إلى الاختلاف بين تلك التركيبات الحاصلة لأجزاء ذلك الواقع الواحد . وكل ما هناك فهو أن لدينا تصوراً خاصاً لكل واحد من تلك التركيبات ، وفي البداية عندما لا تكون لدينا خبرة علمية كافية فإننا نظن أن لكل واحد من الواقعيات المتصورة ذاتياً مبادئ مختلفة للذوات الآخريات . فمثلاً نحن نرى - ابتداء - الإنسان والشجر والحجر وأموراً أخرى فنظن أن لكل واحد منها ذاتياً مبادئ للآخريات ، ولكننا إذا قمنا بالدراسة والتجربة فسوف يظهر لنا أن جميع هذه الأشياء التي لا يمكننا عدّها قد تركبت من عدد محدود من العناصر التي ترتبط فيما بينها بحسب مختلفة ، أي أننا سوف نعرف أن اختلاف هذه المركبات ليس ذاتياً . ثم ندرس العناصر وخلال دراستنا للعناصر نظن ابتداء أن كل واحد منها يبيّن - ذاتياً - العناصر الأخرى ، ولكن التجارب والدراسات العلمية الدقيقة ثبتت لنا أن العناصر بدورها أيضاً مركبة من ذرات ، واختلاف وضع الذرات وتركيبها الداخلي يجعل العناصر متميزة فيما بينها . أي أنها تفهم أن اختلاف العناصر أيضاً ليس ذاتياً . ثم نخطو خطوة نحو الأمام لندرس الذرات أنفسها فنلاحظ أنها مكونة أيضاً من أجزاء أصغر ، أي أن الاختلافات فيما بينها أيضاً ليست ذاتية بل تعود إلى الاختلاف في وضع وعدد وحركة تلك الأجزاء المكونة لها . ثم نتقدم خطوة أخرى لنترى أن هذه الأجزاء المكونة للذرات أيضاً ليس لها ماهيات مستقلة وغير قابلة للتغيير والتبدل ، وذلك لأنه في بعض الأحيان تحصل بعض التغيرات في الوضع الداخلي للذرات فيتحول عنصر ما إلى عنصر آخر ، ويستطيع الإنسان عملياً أن يحدث تلك التغيرات فيبدل عنصراً إلى عنصر آخر . وتحصل التغيرات في التركيب الداخلي للذرات عن طريق تحول بعض الأجزاء الداخلية للذرة إلى طاقة أو عن طريق تكتف الطاقة وتحويلها إلى أجزاء ، وأخيراً فإنه يبدو من الدراسات العلمية المعتمدة على المشاهدات والتجارب أنه لا وجود إلا لواقع واحد يملأ الفضاء وتحصل فيه -

.....
 خلال الزمان - تغيرات وأشكال متعددة ، ونحن نسمى ذلك الواقع الواحد المالي للمكان والتغير خلال الزمان بـ «المادة» . وبناء على هذا لا تكون اختلافات إدراكاتنا وتصوراتنا عاكسة للإختلافات الذاتية والماهوية بين الواقعيات ، بل هي تمثل فقط أوضاع وأحوال وأشكال وتركيبات واقع واحد هو المادة .

وكان العلماء في الماضي يتبعون نظرية التباين الذائي بين الأنواع ويعدون من المستحيل القيام ببعض الأعمال الكيميائية ، من قبيل تبديل الحديد والنحاس إلى ذهب ، وذلك لأن هذا - من وجهة نظرهم - يستلزم تغيير وتبدل ماهية شيء إلى شيء آخر وهو انقلاب ذاتي يستلزم سلب ذاتيات الشيء عن نفسه ، بينما ثبوت الذاتيات للذات - حسب القواعد المنطقية - ضروري ومتقن العدم ، ولكنه قد ثبت اليوم أن هذه الأعمال الكيميائية غير ممكنة لا عقلياً ولا عملياً ، وعلاوة على ذلك فقد أثبتت التجارب أن تبدل نوع ما إلى نوع آخر ليس ممكناً في الأشياء غير الحية فحسب وإنما هو ممكناً في الموجودات الحية ، بل في الموجودات الحية يكون تبدل وتسلسل الأنواع - حسب قانون الشوه والارتفاع - من القوانين الفرورية والنساويميس اليقينية للطبيعة . وعلى هذا تكون نظرية هذه المقالة وكذا البحث المعروف بـ «المقولات» ، ومبحث «التعريفات الجنسية والفصيلة» ، ومبحث «الصور النوعية» ، والمواضيع المتعلقة بإثبات النقوص النامية والحيوانية والнатطة ، وجموعة أخرى من المواضيع المذكورة في المنطق والفلسفة والتابعة من هذه الأمور - تكون هذه المباحث بأجمعها ساقطة عن الاعتبار .

كان هذا ملخصاً للقسم الأول من الإشكال .

إن هذه النعمة تشيع على السنة جميع الذين يفكرون بطريقة حسية (سواء أكانوا ماديين أم غير ماديين) وينظرون إلى العالم من نافذة المواسن فقط . وقد ظن هؤلاء أن نظرية الاختلافات الماهوية والذاتية بين الأشياء قد انتهت بجميع ما يتفرع عليها ، وأن ركتاً أساسياً من أركان المنطق العقلي والفلسفات المشهورة منه =

قد تهدم ، وذلك منذ شاعت النظرية الذرية واستحکمت أسسها . ونحن لو أردنا الجواب مفصلاً على هذا الإشكال لاحتضنا إلى ذكر مواضيع عديدة من قبيل موضوع وحدة الوجود وأصالة الوجود وموضع القوة والفعل والحركة ، والجزء الذي لا يتجزء ، ومادة الماد والجواهر والعرض ، بينما حجم هذه المواضيع يفوق حجم هذه المقالة عدّة مرات ، وسوف يأتي ذكر هذه الأمور في مقالات لاحقة هي (٧ - ٩ - ١٠) وهذا فنحن نرجع القراء الأعزاء إلى تلك المقالات . أما ما يتعلق بهذه المقالة فهو أن للإدراكات كثرة من حيث الحقيقة والاعتبار ، فالإدراك الحقيقي هو تلك الصورة المباشرة لشيء خارج عن الذهن من قبيل تصور الإنسان والشجر والحجر مما يطلق عليه في الفلسفة اسم « المقولات الأولى » ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي ليست صوراً مباشرة لأمور خارجة عن الذهن ، ولم ترد الذهن عن طريق إحدى الخارجية أو الداخلية ، بل الذهن هو الذي يصوغ هذه المفاهيم بطريقة أخرى ، من قبيل تصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة وسائل المفاهيم الذهنية العامة التي تشكل مسائل الفلسفة الأولى والتي يطلق عليها في الفلسفة اسم « المقولات الثانية الفلسفية » ، ويتعلق الإشكال السابق الذكر بالقسم الأول ، أي بالإدراكات الحقيقة ، فالقاريء الكريم يعلم أننا سواء اعتبرنا الإدراكات الحقيقة ماهيات وعاكسة لاختلافات الذاتية بين الواقعيات الخارجية ، أم اعتبرناها عاكسة للأشكال والأحوال والتركيبيات المختلفة لواقع واحد ، فإن ذلك لا يغير شيئاً في مطلوب هذه المقالة ومدعاهما ، وهو انقسام الإدراكات إلى حقيقة واعتبارية ، وهذا نجد أنفسنا الآن في غنىً عن الخوض في هذه المباحث . ولكنه في نفس الوقت نذكر شيئاً لكي يتم القاريء الكريم - إجمالاً - بنظرتنا الفلسفية حول هذا الإشكال فنقول : على العكس مما يتوقعه صاحب الإشكال فإن النظرية التحليلية الفيزيائية الحديثة لا تتبع تلك الدعوى الفلسفية التي مرت ضمن الإشكال ، وذلك لأن النظرية التحليلية الفيزيائية تتحدث فقط عن التركيب المحسوس للأشياء ، وتبين الجزء المادي (العلة المادية) لوجود الأشياء ، وتقول إنه خلال جميع التطورات توجد مادة أساسية تأخذ لنفسها =

= أوضاعاً مختلفة وتلبس أنواباً متعددة ، وأما تلك الدعوى الفلسفية المبنية على أنَّ جميع الجوانب الوجودية للموجودات الطبيعية فهي منحصرة بذلك الجانب المحسوس الذي تتناوله الفيزياء بالدراسة وأن الطبيعة بجميع مظاهرها المختلفة قد جاءت من واقع واحد ، فذلك مما لا يمكن استبطاطه من هذه النظرية .

ونحن من دون أن نُنْدِي أيَّ معارضٍ للنظريات الفيزيائية وعلم الأحياء المتعلقة بالذرة والطاقة والجزيء والخلية فإننا ثبت - معتمدين على الأسس الفلسفية العامة - في مبحث القوة والفعل أن الواقع الوحداني أو حسب التعبير الماضي الواقع الواحد المالي للمكان والتغير خلال الزمان الذي ليس في ذاته أيَّ كثرة أو تعدد لا يمكن أن يُستَّجع المظاهر المختلفة للطبيعة ، ولا يمكن أن يحصل له تغيير أو تكامل ، وهو لا يستطيع أن يوجد هذا النظام المحسوس .

ويلزمنا أن نشير هنا إلى أنَّ موضوع التصرفات الكيميائية وتبدل الأنواع المذكور في الإشكال لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع التباين الذائي بين الأنواع . فمن ناحية الأسس الفلسفية العامة منها قلنا بوجود التباين بين الأنواع فإن ذلك لا يمنع من تبدل نوع إلى نوع آخر ، سواء أكان تبدل نوع غير حي إلى نوع آخر غير حي ، أم كان تبدل نوع حي إلى آخر حي ، أم كان تبدل نوع غير حي إلى حي ، وإنما أن القوانين الخاصة بعلم الأحياء تُحيِّز ذلك بالنسبة إلى الأحياء أم لا فهذا موضوع آخر .

وأما القسم الثاني من الإشكال المبني على عدم ثبوت الماهيات ، فإنَّ كان مقصود صاحب الإشكال أن الموجودات الطبيعية في الخارج ليس لها ماهية متشابهة ، بل هي متحركة في ذاتها وتتغير ماهيتها باستمرار ، فهذا مما نوافق عليه ، وسوف ثبت في المقالة العاشرة أن الطبيعة - بجميع جواهرها وأعراضها - في حركة ذاتية دائمة ، ونظرية هذه المقالة أيضاً ليست مبنية على فرض سكون الموجودات الطبيعية . وإنَّ كان مقصوده أن الصور الذهنية للماهيات الموجودة عندنا هي في حركة دائمة ومتغيرة فجوابه ما ورد في المتن بشكل مفصل بأن طبيعة المفهوم !

الملاحظة نفهم أن الأنواع المختلفة كالإنسان والفرس والأرض والهواء لا تتحكى عن اختلافات ذاتية ، وهي تبين فقط الاختلاف في خواص التركيبات ، وهي جيئاً تعود وبالتالي إلى أصل واحد .

ويغضّ النظر عن هذا فإن هذه التركيبات لما كانت في حركة وتحول حتى آخر جذورها (المادة والطاقة) إذن لا تبقى أي ماهية ولا ذات على حالة واحدة في لحظتين ، سواء أكان ذلك في الخارج أم في الذهن (وذلك لأن الذهن أيضاً من الخواص المادية للمناخ) ، إذن من العبث الاعتماد علمياً على الماهيات ، ويكون جهاز صياغة الماهيات بمثابة أن يقوم الإنسان بوضع تكسر الأمواج علامة على نقطة ما في بحر عظيم ، ومن هنا فإن العالم الخبير بالعلوم الطبيعية وأساليب التحقيق الحديثة إذا سمع عن شيء فإنه لا يبحث عن ماهيته بل يسأل عن خواصه وأشاره ، فهو لا يقول :
ما ز يكون ؟ بل يقول : ما ز يفعل ؟ وما هو تأثيره ؟

الجواب

فالجزء الأول من الإشكال القائل أن الاختلافات الخارجية ليست اختلافات نوعية بل هي عائدة إلى الاختلاف في التركيبات المادية ، وهي تعود وبالتالي إلى أصل واحد إنما هو حديث لا يمكن قبوله ، وذلك لأنه صحيح ، قد يشتبه علينا الأمر أحياناً فنعد الأشياء غير المختلفة مختلفة ، ولكن هل يصح لنا - انطلاقاً من ذلك - أن ننكر وجود أي اختلاف في الخارج ، وأن لا تنتهي هذه الاختلافات وبالتالي إلى مجموعة من الأصول

= والصور الذهنية بعيدة كل البعد عن أحکام المادة ومقرراتها ، والصورة العلمية ليست من سُنخ عالم الحركة ، وقد نقلنا في تعليقات المقالة الثالثة وفي مقدمة ، وتعليقات المقالة الرابعة الشبهات المتعلقة بهذا الادعاء ونقدناها بشكلٍ وافي .

المختلفة بالذات ، ويكون أي شيء أي شيء آخر ؟ من الواضح أنه ليس كذلك . فليس متصوراً على الإطلاق أن يزول الاختلاف أولاً : من ظرف الإدراك والفكر ، ثانياً : من بين الخواص ، ثالثاً : من بين موضوعات الخواص .

وذلك لأنه لو لم يكن هناك اختلاف على الإطلاق لم يوجد الاختلاف في إدراكنا وفكرنا ، ووعينا الفكري ليس مستعداً لإنكار جميع الاختلافات الفكرية وهو يرفض إمكانية إرتفاعها ، وإمكانية الإرتفاع تعني مثلاً أن الفكر في المسائل الهندسية هو عين الفكر في المسائل اللغوية . إن ضميرنا العلمي ليس مستعداً أبداً - في مجال الإدراكات والأفكار - أن يضع أي جملة مكان أي جملة ، ولا أي مفرد مكان أي مفرد ، ولا أي مفرد مكان أي جملة ، ولا بالعكس ، وبالتالي فهو غير مستعد أن يضع أي إدراك مكان أي إدراك آخر ، وأن يتطرق فائدة ونتيجة أي فكر من فكر آخر .

فنحن لستا مستعدين أبداً أن نضع أي فعل مكان أي فعل آخر ، أو أي وسيلة مكان أي وسيلة أخرى ، وبالتالي فلستا مستعدين لاعتبار أي شيء عين جميع الأشياء ، وذلك لأن هذه الفكرة تنقض نفسها بنفسها ، فمفهوم « جميع » لا يمكن أن يتصور بدون اختلاف وكثرة ، ولا شك أن مثل هذه الفكرة التي لا أساس لها أحط بكثير من أفكار مثالي أو شكاك ب تمام معنى الكلمة .

إذن لا بد أن نغض الطرف وإلى الأبد عن فكرة رفع مطلق الاختلاف من بين الإدراكات والأفكار . ثم إذا لم يكن هناك اختلاف بين خواص الأشياء لم يوجد اختلاف في تأثيراتها التي تركها فيها . فاذاننا التي تسمع الأصوات وعيوننا التي تشاهد الضوء ، وفي النتيجة يظهر اختلاف

في مدركاتنا المحسوسة ، إما أن يكون هذا الاختلاف حاصلاً من ناحية الضوء والصوت بأن يكونا شيئاً مختلفين بالذات ، أو شيئاً واحداً مختلفاً بحسب الحالات مثل عدد الذبذبات وغير ذلك ، وإما أن يكون حاصلاً من ناحية الأذن والعين بالذات أو بحسب الحالات ، وإنما فرضنا الوحدة العينية بين الأذن والعين والصوت والضوء لا يمكن أن يتبع اختلافاً على الإطلاق .

ثم إذا لم يكن أي اختلاف بين موضوعات هذه الخواص في الخارج فإنه لا يمكن أن يتصور اختلاف الخواص والأثار .

أجل إن التجارب العلمية والمحاولات الفنية الدقيقة قد نجحت لحد الآن في حل بعض الاختلافات التي كانت تبدو لنا أنها موجودة في الخارج ، وقد أعادتها إلى أصلٍ واحدٍ ، أي أنها عينت مسیر المادة في تكوُّنها المختلفة ، فأثبتت أن مادة متشابهة موجودة ومحفوظة في الفواكه واللُّدُم والإنسان والتراب ، لا أنه في كلّ تكون يُعدُّ شيئاً من جذوره ، ويوجد شيء آخر من العدم ، وكذا استطاعت أن تثبت أنَّ كلَّ لونٍ من ألوان الطاقة المختلفة يمكن تحويله إلى الألوان الأخرى منها ، أي أنها ظفرت بخط مسیر الطاقة ، واستطاعت أن تحفظ بهويته خلال الأشكال المختلفة كالحرارة والمعنطيس والكهرباء .

واستطاع أيضاً أن يتبين بنحو من الأنحاء تبُّدل المادة إلى طاقة ، والطاقة إلى مادة . وأن يقول حسب فرضية ذلك الفن المبنية على انحصر الموضوع في المادة والطاقة : « كل ما هو موجود فهو إما هذه أو تلك » .

ولكنه بحسب النظرة المطلقة لا يمكن نفي كل ما وراء المادة والطاقة مِرْأة واحدة ، وإعادة كل ما عداهما إلى المادة أو الطاقة ، وذلك لأن

كل المحاولات المبذولة في هذا المجال تدور في إطار المادة والطاقة وليس فيها وراءها ولا في الموجود المطلق . وإذا كان صحيحاً أنه لم يجده فمعنى ذلك أنه لم يجده في المادة والطاقة .

مثلاً نقول : إذا أخذنا ستة عشر جزءاً مادياً ورتبناها بحيث تكون القاعدة (٤) أجزاء والإرتفاع (٤) أجزاء ، فإنه يتكون من ذلك مربع ، وإذا رتبناها بحيث تكون القاعدة (٨) أجزاء والإرتفاع (٤) أجزاء فإنه يتكون مثلث ، إذن اختلاف شكل المثلث والمربع يتوقف على اختلاف ترتيب المادة ، ولا يعتمد على أي شيء آخر سوى هذا العدد (١٦) من الأجزاء المادية .

وصحيحة أن حديثنا هذا صادر ولا يمكن إنكاره ، ولكنه في الحقيقة يبين كيفية مسیر المادة في هاتين ، أي إذا أردنا الحديث عن المادة فقط فلا بد أن نقول هكذا ، ولكن هذا الحديث لا يمكنه أبداً أن يثبت أن شكل المثلث والمربع شكل واحد وأن آثارهما الماهوية واحدة أيضاً ، وأن للمربع مثلاً ثلث زوايا وللمثلث أربع زوايا .

أو مثلاً إذا قطعنا جسمـاً واحدـاً إلى قسمـين ثم قطعـنا كلـ قسمـ منها إلى خمسـة أقسامـ ثم خلطـنا الأقسامـ جميعـاً وكـونـا شيئاً واحدـاً فإـنه لا يـصـحـ القـولـ إنـ الأـرقـامـ ١ـ ، ٢ـ ، ١٠ـ هيـ عـبـارـةـ عنـ رقمـ وـاحـدـ ، لأنـ مـادـتهاـ جـمـيعـاً مـادـةـ وـاحـدةـ ليسـ أـكـثـرـ .

إشكال

نـحنـ نـسـتـطـيـعـ بـفـضـلـ الأـجـهـزـةـ الـعـلـمـيـةـ أـنـ نـحـلـ الـمـوـجـودـ المـادـيـ إـلـىـ أـصـولـهـ المـادـيـةـ ثـمـ نـعـيـدـ إـلـىـ حـالـتـهـ الـأـوـلـىـ بـالـتـرـكـيـبـ .

وـصـحـيـحـ أـنـ أـجـهـزـتـنـاـ الـعـلـمـيـةـ الـخـالـيـةـ لـاـ تـجـرـؤـ فـيـ جـيـعـ الـمـوـجـودـاتـ أـنـ

تعطي للطبيعة وثيقة تركيبها الداخلي ، ولكنها تستطيع أن تفعل ذلك في
أغلب الموجودات ، وهي تتکفل بإيجادها وإدارتها وتنظيمها ، والتقدم
العلمي الهائل في عصرنا يبشر بمستقبل نتغلب فيه على جميع العوائق
المتبقة ، إذن استقلال العلم الحديث وقدرته على إيجاد الموجودات الحقيقة
بوساطة ترتيب أجزاء المادة ويعثرتها دليل قاطع على أنه لا وجود لشيء سوى
المادة بتركيباتها المتنوعة .

الجواب

كما قلنا من قبل فإن العلوم الطبيعية تستطيع فقط أن تعين خط مسیر
المادة وأما توحيد المادة والحوادث المختلفة بشكل عام فإنها لم تظفر به حداً
الآن ، وكما قلنا فإن ذلك لن يحدث أبداً .

وملخص هذا الحديث ببيان آخر : أن لدينا في الخارج وحدات
حقيقية وهي في لباس الاختلاف ، وعندما نحللها نصل إلى أجزائهما
وأجزاء أجزائهما حتى يصل التحليل إلى مكان بحيث إذا تقدمنا خطوة
واحدة فإننا نفقد ذلك الموضوع ، ثم إذا عدنا القهقرى وركبنا تلك
(البساط) فإن الصورة الأولى توجد مرة أخرى .

ففي هذا الموقع - الذي هو في الحقيقة الحد الفاصل بين وجود
الموضوع و عدمه - يوجد احتمالان : أحدهما أن هذه الصورة - التي هي
موضوع التحليل والتركيب (فرد الإنسان مثلاً) - هي تركيب ماديٌّ
خاص ، والإحتمال الثاني هو أن هناك موجوداً آخر غير المادة وهو ملازم
ومرافق للإمداد وللتركيب وله لون من التعلق بالمادة .

ومن الواضح أنه ما لم نستطع إبطال الإحتمال الثاني بطريق فنيّ
فإن الإحتمال الأول لا يتعين ، وواضح أيضاً أن مجرد الحصول عند الحصول

والزوال لا يكون دليلاً على الوحدة والعينية ، وذلك لأنه يوجد عندئذٍ احتمال الملازمة الوجودية بينها . وكل ما قامت به العلوم الطبيعية فهو أنها أوضحت مسيرة المادة بحسب التحليل والتركيب من هذا الرأس حتى ذلك الرأس ، وأوصلتنا إلى مفترق الطريقين ، أي أنها في الحقيقة لم تتقدم خطوة واحدة في نفي الاختلافات الخارجية .

وبالنسبة لهذه الاختلافات سوف تأتينا في مقالة « القوة والفعل » أحدث نظرية استنتاجتها الفلسفة بطرقها البرهانية الأخيرة .

والأآن نتناول القسم الثاني (۱) من الإشكال فنقول : إن جوابه

(۱) وملخص هذا القسم هو : « أن الماهيات لا تبقى على حالة واحدة بسبب التحول والتكميل العام للأشياء ، وأية ماهية أو ذات ليست هي بعينها في لحظة أخرى ، لا في الخارج ولا في الذهن ، إذن : الإعتماد العلمي على الماهيات عبث لا ثمرة فيه ، وهو يشبه أن يقوم الإنسان بوضع تكرارات الأمواج علامة على نقطة ما في بحر واسع عريض » .

أما القسم الأول من الإشكال فقد كان يتضمن أن الأشياء وأجزاء الطبيعة ليس لها ذوات وماهيات مختلفة ، إذن لا ينبغي أن نفرض لكل فئة من الموجودات ماهية مستقلة عن الماهيات الأخرى ، والواقع أن جميع موجودات الطبيعة هي مظاهر مختلفة ل Maher واقعية واحدة تظهر في أنواع متنوعة .

وأما القسم الثاني من الإشكال فهو يتضمن : أنه لو فرضنا أن للأشياء ماهيات مستقلة فلا تكون تلك الماهيات ثابتة ولا مستمرة ، وذلك لأن التغيرات التي تحدث في الطبيعة ليست سطحية ظاهرية ، بل كل ما هو موجود في الطبيعة فهو في تغيير دائم ، فالظواهر وكل ما هو تحت ستار الظواهر حتى التصورات الموجودة في أذهاننا عن الأشياء الخارجية - كل هذه معرضة للتتحولات في كل لحظة . وهذا القسم من الإشكال ناظر إلى تلك الدعوى السابقة القائلة أن الذهن يتمتع بقدرة

واضح مما سبق قوله في المقالة الثالثة، فقد أثبتنا هناك أن عالم المفهوم بعيد كل البعد عن أحکام المادة ومقرراتها ، وأن الصورة العلمية ليست من سلخ عالم الحركة ، ولا يشملها قانون التحول والتكامل التدريجي العام .

توضيح ذلك : لقد أثبتنا في أحاديثنا الماضية أن لدينا موجودات خارجة عن الذهن ومستقلة عن الفكر وهي الماهيات التي هي منشأ الآثار .

وأثبتنا أيضاً أننا ندرك بعضاً منها بواقعه (مع حذف وإسقاط منشأة الآثار) ، ويكون هذا الإدراك تارةً بدون وساطة شيء وتارة أخرى بوساطة .

ونعلم أيضاً أننا نحيط علمياً بالقسم الأول بمشتركاتها ومحضاتها ، بحيث نستطيع تمييز المشتركات من المحضات بالدليل ، ثم نؤلف بينها فنظفر بالمركب ، ونستطيع أيضاً أن نعرفها بوساطة خواصها القريبة .

= للظفر - عن طريق الحواس أو عن طريق الشهد النفسي أو بمساعدة قوة العقل التحليلية - بما هي الظاهرة ، أو على الأقل بما هي أقرب خواصها ، فيعرف « ما هي » تلك الظاهرة . ونحن نعلم أن البحث المعروف في علم المنطق بـ « المعرف » موضوع ليدل الإنسان على كيفية الظفر بما هي الحقيقة للشيء ، أو على الأقل للظفر بأقرب خواصه التي تميزه من سائر الأشياء .

وقد كان العلماء في جميع العلوم والفنون ولا يزالون يبذلون كل جهودهم ليظفروا بتعريف جامع مانع لموضوعات مسائل فهم ، وبهذا يعيّنون حدود تلك الموضوعات ، أما حسب هذا الإشكال القائل أن الأشياء لا تتمتع بوضع معين ممتاز ، لا في الذهن ولا في الخارج ، فإن موضوع « المعرف » في المنطق يغدو عيناً ، بل يصبح التعريف في جميع العلوم لغوياً لا ثمرة وراءه .

ونعرف أيضاً أننا إذا لم نظر بالعينين في موضوع ما بحيث يبقى
مجهولاً لدينا فإننا لا نستطيع أن نحكم عليه بشيء معين .

ونستنتج من هذه المقدمات الأربع :

أن الطريق الوحيد لكي تصبح معلوماتنا الفكرية واضحة هو الظفر
بماهية حقيقة موضوع القضية ، وإذا لم نستطع ذلك أو لم نشاً (على
الأقل) فليذكر معرف يشتمل على أقرب خواصه^(١) .

(١) يقول المنطقيون : إن جموع ما يريد الإنسان أن يفهمه بالنسبة للأشياء ، وهو يسأل نفسه عنه ، ويفتش عن جواب له يتلخص في عدة أقسام عامة ، وتكون جميع المسائل العلمية والفلسفية أجوبة على هذه الأقسام العامة أو بتعبير آخر على هذه الأسئلة الفكرية ، وهي كما يأتي :

أ - السؤال عن « ماهية » الشيء ، أي كل شيء يجلب انتباه الإنسان فإنه يجب أن يعرفه ويعلم ما هو وما هي مشخصاته ؟ وما هي ميزاته من سائر الأشياء ؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يقومون بتعريف الأشياء ومحاولون أن يذكروا لكل شيء تعرضاً كاملاً (جاماً مانعاً) ، وكما نعلم فإن موضوع « المعرف » في المنطق ينكشف ببيان هذا الأمر .

ب - السؤال عن « وجود » الشيء ، أي السؤال عن أن هذا الذي أفكر فيه هل موجود واقعاً أم هو أمر موهوم ؟ وقد سبق لنا القول في المقالة الأولى أن الجواب على هذا السؤال لا ينبع به سوى الفلسفة .

ج - السؤال عن « كيفية » الشيء وأحواله وخصوصياته ، أي السؤال عن أن هذا الشيء الذي أفكر فيه ما هي أحواله وأعراضه وخصوصياته ؟ وكما مرّ في المقالة الأولى فإن العلوم هي المتكفلة ببيان هذه الجهة ، فكل علم لما كان له موضوع خاص يبحث عن حالاته وكيفياته فإنه يحيط على الأسئلة المتعلقة بذلك الموضوع .

=

= دـ - السؤال بـ « لماذا » عن علة وجود ذلك الشيء ، أو عن علة كيفية ذلك الشيء .
والجواب على هذا السؤال تنهض به الفلسفة أحياناً ، وتتكلف به العلوم أحياناً أخرى .

إن هذه الأسئلة لا تفتر في الذهن الإنساني مرّة واحدة بل بالترتيب ، فالإنسان عندما يلتفت إلى شيء لأول وهلة فإنه يريد أن يفهمه بصورة مجملة ما هو ؟ وبعد أن يتعرّف على « ماهيّة » ذلك الشيء إجمالاً ويبيّن ذلك الشيء في فكره من سائر الأشياء بحيث يصبح في ذهنه بعيداً عن الإبهام والاختلاط فإنه يريد أن يفهم : هل هذا الشيء موجود أم لا ؟

وإذا عرف أنه موجود (إما بفضل الوضوح وإما بوساطة البرهان الفلسفية) فإنه يتصدى لاكتشاف حالاته وأعراضه ، وعندئذ يصل الدور للسؤال عن علته الوجودية ، ثم يصل إلى مرحلة الظفر بعلة الكيفيات .

ويعلم مما قلناه حتى الآن أنه ما لم نعرف الشيء إجمالاً بحيث نستطيع تمييزه من سائر الأشياء ، أو على الأقل نستطيع تمييزه عن طريق أقرب وأظهر خواصه فإننا لا نستطيع أن نقتصر في التحقيق في أصل وجوده ولا في كيّفياته وأعراضه وجوده (لو كانت مجهولة لدينا) ، وهذا نلاحظ العلماء دائمًا وفي كل علم يبدأون في مطلع كل فصل بتعرّيف موضوع ذلك الفصل ، تم بتنقلون إلى صلب الموضوع ، وذلك لأنّه كما أشير إليه في المتن : « كيف يرضى ضمير مفكّر باحث أن يدرس أحكام موضوع بينما هو لا يعلم شيئاً عن حقيقة الموضوع ، وحقّ أنه لا يبيّن الموضوع من غير الموضوع ، وحسب قول المستشكل عندما يسمع اسم الموضوع لا يسأل عن ماهيّته بل يسأل عن خواصه ما هي ؟ (بينما هذا السؤال يعنيه طلب للمعرفة) ». .

ويصرُّ الماديون بشكل عجيب على أصل « نفي الاختلافات الماهوية بين الأشياء » وأصل « التحول والتكميل العام بين الأشياء في الخارج وفي الذهن » وأصل « تبعيّة الجزء للكلّ » ، بحيث يعتبرون التفكير الميتافيزيقي - الذي يفصل الأشياء

وكيف يرضى ضمير مفكِّرٍ باحثٍ أن يدرس أحكام موضوع بينما هو لا يعلم شيئاً عن حقيقة الموضوع ، وحتى أنه لا يميز الموضوع من غير الموضوع ، وحسب قول المستشكل عندما يسمع اسم الموضوع لا يسأل عن ماهيته ، بل يسأل عن خواصه ما هي ؟ (بينما هذا السؤال بعينه طلب للمعرف) .

أجل لما كان العالم الحسي يتناول غالباً التجارب الحسية ولا بد أن

= عن بعضها بالتعريفات - تفكيراً مغلوطاً ، بل لا يكتفون باعتبار التعريف والتحديد غلطاً ، وإنما هم أحياناً ينكرون حتى أصل « الموهبة » أو « العينية » القائل أن كل شيء هو هو بنفسه ، فمثلاً « الف » هو « الف » بنفسه . وسوف نتناول الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل في أواخر هذه المقالة وذلك عندما نتحدث عن أصل العينة والثبات .

وللنجواب على هذه النظرية - علاوة على ما ذكر في المتن وما سوف يأتي في أواخر هذه المقالة - نكتفي بالقول أن نفس العلوم الحسية والتجريبية دليل على ما نقول ، ففي هذه العلوم يستفاد من المشاهدة والتجربة ، ومن الواضح أن ما يجري تجربته هي الجزيئات ، ولتمييز وتفكيك الجزيئات عن بعضها تكفي المشاهدة الحضورية ، وليس هناك حاجة للتعريف ولا للتحديد . ولكن نتيجة المشاهدات والتجارب هي عندما تتخذ صورة القانون العلمي العام وتتصبح صالحة لتسجيلها في الكتب المتخصصة بعنوان أنها « أصل » شامل ، حيث يكون أحد المفاهيم الكلية موضوعاً ومفهوم كلي آخر محمولاً ، ومن الواضح أن المفهوم الكلي لا يمكن تعينه بالإشارة والإحساس بل لا بد من التعريف والتحديد لتمييز الموضوع من غير الموضوع ، والمحمول من غير المحمول ، ونحن نلاحظ عملياً في الكتب الفيزيائية والكميائية والرياضيات وعلم الأحياء وغيرها أنها تستغل هذه الطريقة ، فهي في أول كل فصل تتناول قبل أي شيء تعريف وتحديد موضوع ذلك الفصل .

يَتَّصلُ بالحس ، وكما قلنا فإنه في الجزئيات المحسوسة يمكن الاكتفاء بالمشاهدة الحسية ، فهو إذن لا يحتاج كثيراً إلى التعريف والتحديد ، وكذا احتياجاتنا اليومية في استغلالنا الطبيعي للهاديات فإنها تؤمن عن هذا الطريق أيضاً .

ولكنه لا بد له من الالتفات إلى البحوث غير الحسية من قبيل الرياضيات والقانون ، وكذا الدراسات الفلسفية والمنطقية ، وعندئذٍ يعرف أن التجربة الحسية لا معنى لها في هذه المجالات ، وما لم يقم بتحديد الموضوعات وتعريفها فإنه سوف يتورط في أخطاء واشتباكات ، كما تورط في ذلك الماديون الذين يتمسكون بالأسلوب الحسي ، فهم - نتيجة للتسامح في التعريف والتحديد والتسمية - يوردون إشكالات واعتراضات على المنطق والفلسفة وغيرهما ، وهي إشكالات مثيرة للضحك عند المفكر الوعي^(١) . وقد مر علينا فيما سبق ذكر بعض منها ، وسوف يأتي ذكر بعض منها فيما بعد ، وجدور جميع هذه هو التسامح في التحديد .

إشكال

قد يُشكل على هذا الكلام فيقال : لا نقصد نفي صحة مطلق التعريف والتحديد ، بل نقصد أن البحث عن أحكام موضوع ما ليس متوقفاً على معرفة حدة المركب من الجنس والفصل ، ولا يؤدي هذا الأسلوب إلا إلى المشاجرات العقلية التي لا عائد منها . وأن أفضل أسلوب يمكن استخدامه في هذا المجال هو الأسلوب الذي يقتدمه المنطق الديالكتيكي وهو :

(١) من قبيل الإشكالات التي يوردونها في الماهيات واجتماع النقيضين والمعلومات الثابتة والبدويات وغيرها .

ما دامت كلّ ظاهرة مادّية ناتجة من ظواهر مادّية غير متناهية قامت بالفعل والانفعال في مسیر التحول والتکامل فأوجدت هذه الظاهرة الفعلية ، إذن ليس لأيّ ظاهرة وجود مستقل ، بل هي متعلقة بمجموعة من أفعال التحول والتکامل ، وهي الآن أيضاً في تحول ، ومشغولة بقطع طریق التکامل ، وفي كلّ واحدٍ من المنازل الماضية كان لها تجلٌ ، إذن ماهية الظاهرة الحالية تعنى بمجموعة الحوادث المرتبطة بها ، ولما كان تصور مجموعة غير متناهية من الحوادث مستحیلاً بالنسبة إلينا إذن كلّاً الممّا أكثر بتاريخ ظهورها بقدر ما يتيسّر لنا فإننا نقرب أكثر فأكثر نحو حقيقة تلك الظاهرة . إذن المعرف الحقيقى لأيّ شيء هو تاريخ ظهوره وحياته المتحولة التکاملة . وهذا الأسلوب هو المرجح عند جميع العلماء المعاصرين ، ويتبناه أيضاً المادّيون التمسكون بالمنطق الديالكتيكي ، ويعرفون ويعلّمون الحوادث الروحية عن هذا الطریق ، ويفتشون عن جذور كلّ حادثة مادّية أو روحية بين الحوادث الماضية فيجدونها هناك .

الجواب

إن الفلسفة توافق على هذه النظرية (معرف أيّ شيء هو تاريخ ظهوره وحياته) ، وهي تعتبرها عملية بشرط حلف المساحات التي استعملت في تقريرها ، ولكن هذه النظرية ليست مبنية على ثبوت التحول والتکامل العام ، ومن هنا فقد ذكرها الفلاسفة في كتبهم منذ أزمان غابرة (منذ زمان طفولة الفلسفة اليونانية) وقبل ظهور نظرية الحركة الجوهرية العامة في الفلسفة الإسلامية التي لا يزيد عمرها على ثلاثة قرون ونصف . فالفلسفة يقولون إن الحدّ التام لا بدّ أن يشتمل على جميع علل وجود ذلك الشيء ، أي أن المعرفة التامة لشيء تتوقف على معرفة أجزاءه الوجودية وعمل ظهوره وعلى غاياته وأغراضه الوجودية ، وذلك لأنّ جميع الجوانب

الوجوديَّة المختصة بشيءٍ والتي تظهره وتحفظه بعنوان أنه وَيْدٌ حقيقىٌ مشخص تكون دخيلة في وجوده ، ومن الواضح أن المفهوم الكامل لا يكون كذلك إلا إذا كان انطباقه على الخارج بصورة تامة ، إذن لا بدُّ في المعرف من ذكر تاريخ الظهور (العلل المتقدمة على الوجود) والحياة (المادة والصورة أو الخواصُ الضرورية لشيءٍ) وحتى الغاية والغرض من وجوده (وإن كان وجود الغاية يكون بعد انعدام وجوده ومنفصل الوجود عن وجوده ، وهذا ما لم تتعرض له نظرية تاريخ الحياة المذكورة) ، مثلاً إذا أردنا تعريف السرير (مثال مشهور) فلا بدُّ أن نقول : إنه الشيء الذي يصنعه النجار بوسائل نجارة من الخشب بالشكل الكذاي من أجل الجلوس والنوم عليه ، وكل جزءٍ من أجزاء هذا المعرف إذا احتاج إلى توضيح فلا بدُّ من توضيحة حسب تلك الطريقة . ومن الواضح أن هذا التعريف للسرير يحتوي على الفاعل والغاية والمادة والصورة للسرير ، وإذا أسلقنا منه أيّ واحدٍ من هذه فإنه يكون ناقصاً بنفس ذلك المقدار ، ولكن المادة والصورة - من بين هذه جميعاً - هما المهمتان والمؤثرتان بشكلٍ أعظم .

وبهذه البيان يتُّضح أنه لا مانع من استعمال هذه الطريقة في الموجودات الروحية مثل ما تستعمل في الموجودات الجسمية ، ولكنه من الخطأ الاكتفاء بذكر العلل المادية في تعريف الحوادث الروحية ، وذلك لأن هذه الطريقة توضح لنا فقط الناحية المادية للحادثة دون جميع الجوانب المادية والروحية لها .

ولنعد إلى حديثنا السابق ، فكلّ ما قلناه يدور حول تحليل القسم التصوري للمعلومات .

وأما القسم الثاني^(١) (التصديقية)

لا ريب أنّ لدينا ما لا عدّ له من المعلومات الفكرية والإدراكات التصديقية ، وعندما نتوفر على دراستها نجد أنها غير منفصلة عن بعضها ،

(١) قد ذكرنا فيها مضى أن للإدراكات كثرة من حيث البساطة والتركيب ، وقلنا - في التعليقات السابقة - أن التحليل والتركيب (آناليز Analyse ، وسنتز Syntese) على قسمين : عملي ونظري (ذهني) . فالتحليل والتركيب العمليان يعنيان قيام الإنسان بتحليل أو تركيب المواد الخارجية ، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي (الساعة والماكينة) أو مركب طبيعي (الملاء) إلى أجزائه الأولية ، أو يعيد صياغته من جديد . وجميع العمليات الكيميائية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل . وبعد التحليل والتركيب العمليان من أهم الشروط اللازمة للحصول على القوانين الطبيعية . والعلوم الطبيعية - منذ بداية حياتها - قد أحرزت كلّ تقدمها بفضل المشاهدات الدقيقة والتجارب والتحليلات والتركيبات العملية . وقد اهتم علماء أوروبا اهتماماً عظيماً بهذه الطريقة النافعة خلال القرون الأخيرة ، وقد حققوا في النتيجة نجاحات رائعة واكتشافات عظيمة لم تكن تخطر فيها مضى على بال إنسان .

أما التحليل والتركيب النظريان أو الذهنيان، فيعنيان قيام الإنسان بتحليل وتركيب ومقارنة مدركاته ومعلوماته الذهنية ، وليس التفكير - الذي هو أرفع الأعمال الذهنية - سوى التحليل والتركيب الذهنيين .

توضيح ذلك : التحليل والتركيب إنما يكونا ذهنيين أو حسينين أو خياليين أو عقليين ، فالتحليل والتركيب الحسيان يعنيان قيام الذهن بالتصرف في صورة محسوسة يخسها الإنسان حضوراً ، مثلاً عندما ينظر الإنسان إلى سجادة ذات نقش متعددة وأزهار مختلفة ، ويلتفت إلى بعض النقوش والأزهار فيجسم لها صورة معينة في ذهنه ، ونتيجة لمرتين من التحليل والالتفات إلى البعض دون البعض الآخر فإنه يصوغ لنفسه شكلاً آخر ، أو عندما ينظر في أعماق الليل إلى السماء المرصعة بالنجوم فإنه نتيجة للجمع والتركيب والالتفات إلى مجموعة من النجوم يجسم في ذهنه صورة لحيوان معين ، وفي نفس الوقت يقوم بتحليل وتركيب آخرين ليجسم في ذهنه صورة أخرى . ومثل هذه التصرفات في الصور المحسوسة تتم أولاً بحرية وحسب الرغبة ، ثانياً فإنها توجد بتدخل العوامل الذهنية فقط ، ولا تتطلب من الإنسان أن يغير وضع عينيه أو كيفية نظره .

والتحليل والتركيب الخياليان هما أن يقوم الذهن بالتصرف بحرية وحسب الرغبة الباطنية في الصور المتجمعة في الحافظة ، مثلاً يوجد في ذهنه تصور للجبل وتصور آخر للفولاذ ، ثم يقوم - بما يملك من قوة التخييل - بصياغة صورة للجبل الفولاذى . أو توجد في ذهنه صورة للإنسان وصورة للفرس وصورة لجناحي الطائر ، ثم يقوم - بما يتمتع به من قوة التخييل - بصياغة صورة لفرس له رأس إنسان وهو مزود أيضاً بجناحين .

والتخيلات الشعرية تنبع من هذا اللون من التحليل والتركيب ، ففي التخييل الشعري يكون ذهن المبدع والمُخترع متحرراً من مراعاة قيد المطابقة لنفس الأمر ، وهو يطيع فقط رغباته الداخلية ، وفي الصور الشعرية لا يريد الذهن أن يعكس الأشياء على ما هي عليه ، وإنما هو يريد أن يصوغ لوحة منها حسب ما تقتضيه رغباته النفسية . ومن هنا عد الشعر من الفنون والصناعات .

أما التحليل والتركيب العقليان فهما أن لا يتبع الذهن الرغبات النفسية بل يجعل كل همة المطابقة لنفس الأمر ، ولهذا الغرض فهو يقوم بتحليل وتركيب الصور =

= المعولة . ويكون ذلك على قسمين : تصوري وتصديقي . فالتصوري هو أن يتناول العقل مفهوماً كلياً ويحلله إلى جوانب مشتركة وجانب مختص .

وعادة تكون تعاريف الأشياء - التي تبين الجوانب المشتركة والجانب المختص بالشيء المعرف - من ألوان التحليل العقلي التصوري الذي يتم في مفهوم ذلك الشيء وماهيته ، فمثلاً نقول في تعريف الخط : « كمية متصلة ليس لها سوى بعد واحد » ، فمن خلال هذا التعريف نفهم أن الخط أولًا من نوع الكميات لا من نوع الكيفيات ولا من الإضافات ولا من الجواهر ، ثانياً : أنه كمية متصلة يمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك ، وليس هو من الكميات المنفصلة (الأعداد) ، ثالثاً : أنه كمية متصلة ليس لها إلا امتداد واحد ، وهو مختلف عن السطح الذي له امتدادات وعن الجسم التعليمي (الحجم) الذي له ثلاثة امتدادات . ويدعي أن هذا التحليل الذي قمنا به في مفهوم الخط ليس من ألوان التحليل العملي ، وذلك لأن الخط في وجوده الخارجي ليس مركباً من الكمية والاتصال وبعد الواحد ، أي أنه ليس بشكل بحيث تشكل الكمية قسماً من وجوده والاتصال قسماً آخر وبعد الواحد قسماً ثالثاً منه ، بل هذه المفاهيم الثلاثة موجودة في الخارج بوجوده واحد ، وهذا فإن هذه الأجزاء أجزاء لمفهوم ذلك الشيء وماهيته وليس أجزاء لوجوده ، وهي تسمى في اصطلاح المنطق والفلسفة بـ « الأجزاء التحليلية » .

وأما التحليل والتركيب التصدرييان فهما عبارة عن نشاط خاص من الاستدلال والاستنتاج بطريقة معينة ، وموضوع « القياس » في المنطق يتکفل ببيانه وتفصيله .

ويطلق الحكماء على استعداد الذهن الخاص للتحليل والتركيب الذهنيين اسم « القوة المتصرفة » ، ويطلقون على القوة المتصرفة عندما تعمل بحرية بين المحسوسات الجزرية أو الصور الخيالية (القسمين الأولين) اسم « القوة التخيلية » ، ويطلقون عليها عندما تعمل بين المعاني المعولة (القسم الثالث) من أجل تحقيق الواقع =

= ونفس الأمر اسم « القوة المفكرة » .

كما قلنا فإن « القوة المتخيلة » جرعة في عملها ، وهي تصل أو تفصل أي صورة بآي صورة أخرى وبآي نحو تحبه وتفضله الرغبات النفسية ، ولكن « القوة المفكرة » لا تتمتع بتلك الحرية ، بل هي تسير دائمًا حسب قانون معين ، أي أنها لا بد أن تتصرف في المعقولات بشكل يتطابق مع الواقع ونفس الأمر ، وهذا لم تكن للتحليلات والتركيبيات الحسية والخيالية قيمة منطقية ، بخلاف التحليل والتركيب العقليين اللذين يتمان بوساطة القوة المفكرة ، فإن لها قيمة منطقية ، والتحليل والتركيب العقليان هما اللذان يسميان في المنطق باسم « التحليل والتركيب » .

إذن التحليل والتركيب يعنيان التحليل والتركيب العقليين، اللذين يتمان بوساطة القوة المفكرة ولها قيمة منطقية . ويسمى أوسطه في منطقه بباب القياس باسم التحليل (Analytique -) الأول ، وباب الحد والبرهان باسم التحليل الثاني .

قلنا التحليل والتركيب إنما نظريان (ذهنيان) أو عمليان ، ويعتبر التحليل والتركيب العمليان من أهم الشروط الالزامية لاكتشاف أسرار الطبيعة والحصول على قوانينها ، وليس لأقسام التحليل والتركيب الذهنيين قيمة منطقية سوى قسم واحد وهو التحليل والتركيب العقليان الذي يسمى في المنطق العقلي بهذا الإسم الخاص « التحليل والتركيب » .

ونواجه هنا هذا السؤال : كيف يستطيع الذهن أن يحمل ويركب بشكل منطقي ؟ وهل يستطيع الذهن - حقيقة - أن يتصرف في المعاني والمفاهيم الموجودة لديه بحيث يتتطابق مع الواقع ونفس الأمر ؟

لذا نرى من المناسب ذكر بعض الأمور التي تستحق الالتفات والتمعق :

أ - كيفية تحليل العقل وتركيبه للتصورات .

ب - كيفية تحليله وتركيبه للتصديقات .

ج - القيمة المنطقية لتحليله وتركيبه للتصورات .

=

.....
د- القيمة المنطقية لتحليله وتركيبه للتصديقات .

ولا نستطيع في هذا المجال المحدود أن نتناول بالتفصيل الأقسام الأربع . وقد مر علينا في المتن والتعليقات بيان بجملة للقسم الأول والثالث . وتوجد بعض الدراسات حول هذين القسمين في الكتب المنطقية المطلولة . والقسم الثاني يطلب من مبحث القياس في المنطق . ويبقى بيان القسم الرابع الذي يتمتع بأهمية فائقة ويعتبر من جملة مسائل الدرجة الأولى في المنطق والفلسفة ، ولم يصل إلى علمنا أنه قد درس بجمعي جوانبه دراسة إضافية .

وه هنا ينفصل طريق المنطق العقلي عن طريق المنطق التجريبي ، وبالتالي يتميز سبيل الفلسفة العقلية من سبيل الفلسفة التجريبية . فالمنطق العقلي يضفي القيمة المنطقية على تركيب وتحليل التصدقيات المعبّر عنه بأسلوب الاستنتاج والاستدلال العقلي ، ولكن المنطق التجريبي يسلب القيمة من أي شيء سوى الاستقراء والمشاهدة والتجربة والتحليل والتراكيب العمليين .

* * *

لقد بينا في مقدمة هذه المقالة وخلال المقالة نفسها اختلاف وجهات النظر بين الحسينين والعقليين بشكل مفصل ، ونذكر الآن أيضاً بأن ذلك الاختلاف متعلق بالتصورات لا بالتصديقات ، وذلك من هذه الناحية أيضاً حيث نتساءل : ما هي كيفية ظهور التصورات الأولية في الذهن ؟ وهذه المسألة علاقة وطيدة بعلم النفس ، وتميز سبل الحكماء من بعضها بما يتّخذونه من مواقف إزاء المبدأ والمنشأ الأصلي للتّصورات ، ولكن هذه المسألة التي حاول تناولها الآن تتعلق بالتصديقات ، أي تتعلق بـ «الأحكام» التي يصدرها الذهن في مورد التصورات التي ظفر بها عن طريق الحس أو عن أي طريق آخر ، وهذه المسألة صبغة «منطقية» خالصة ، وهي تفصل سبل الحكماء عن بعضها في موضوع التعلق وقيمة الاستدلال العقلي . ولا توجد علاقة وثيقة بين هاتين المسألتين ولكن الكتاب المحدثين قد خلطوا بينهما ، ويلاحظ هذا الخلط عادة فيما يطرحونه تحت عنوان =

.....

السلوك التجاري « امبيريسم Empirisme » ، والسلوك العقلي « راشيناليسم Rationalisme » ، وقد أدى هذا الخلط بين هاتين المسألتين إلى بقاء الموضوع غارقاً في الإبهام . ونحن نقوم - لأول مرة - بفصل هاتين عن بعضهما ، ولكيلا نقع في الخلط اللفظي فقد أطلقتنا على اختلاف وجهات النظر في المسألة الأولى المتعلقة بالتصورات والمرتبطة بعلم النفس اسم « نظرية الحسين والعقلين » ، وأطلقتنا على اختلاف وجهات النظر في المسألة الثانية المتعلقة بالتصديقات والمرتبطة بالمنطق اسم « نظرية التعقلين والتجريبيين » .

وقد سبق لنا بيان نظرية حكماء الشرق ونظرية حكماء الغرب والنظرية الخاصة بهذه المقالة فيما يتعلق بالمسألة الأولى ، وقد أن الأوان لكي تتناول المسألة الثانية وبين اختلاف وجهات النظر بين المنطق التجاري والمنطق العقلي . ونحن لم نلاحظ بعد الآن تحقيقاً وافياً مغنىً في هذا المجال ، ولا سيما أن أصحاب المنطق التعقلي لم يتناولوا هذه المسألة بالتحليل والشرح المبسط ، وهذا نحاول هنا أن نشرح نظرية المنطق التعقلي في هذا الباب معتمدين على الإشارات والبيانات المجملة التي قدمها ابن سينا ونصر الدين الطوسي وصدر التاهرين وأمثالهم من أصحاب المنطق التعقلي في هذا المضمار ، ومضيفين إليها ما توصلنا إليه نحن من أفكار ومدافعين عن هذه النظرية بكل قوة وحرارة .

* * *

لا تكن اختلافات وجهات النظر بين التعقلين والتجريبيين في ضرورة التعقل أو التجربة ، فلا المنطق التعقلي ينكر التأثير العظيم للتجربة في الدراسات العلمية ، ولا المنطق التجاري ينكر فائدة التعقل والتفكير الذي هو عمل الذهن . والإختلاف حاصل في القوانين والمقاييس الأساسية للتفكير وطريقة عمل الذهن خلال عملية التفكير . وفي الواقع فإن المنطق يعني علم « الميزان » و « المقياس ». فعلماء المنطق يحاولون الظفر بالميزان والمقياس الأساسي لصحة وسقى الأفكار . فالتجريبيون يزعمون أن المقياس الأصيل هو التجربة وينكرون -

وجود أي مقياس آخر ، أما التّعقوليون فإنهم يؤمّنون بوجود مجموعة من الأصول والمبادئ العقلية المستقلة عن التجربة ، ويعتبرونها « الميزان » و « المقياس » الأصيل الذي يقيسون به صحة الأفكار وسقّمها . ويعتقد التّعقوليون بأن التجربة وإن كانت مقياساً لكثير من المسائل ولكنها ليست مقياساً أولياً وإنما هي من مقاييس الدرجة الثانية ، أي أن هناك مجموعة من المقاييس الأصلية التي نظرر بواسطتها بكثير من المسائل ومن جملتها كون التجربة مقياساً . ونبداً الآن بتوضيح نظرية كلّ واحد من الطرفين :

نظرية التّعقوليين :

يُدعى المنطق التّعقولي أن الأحكام التي يصدرها الذهن بالنسبة للقضايا تنقسم على قسمين : الأحكام البديهية والنظرية . فالبديهية تعني تلك القضايا التي يصدر فيها الذهن حكمأً يقينياً من دون أن يستعين بالاستدلال ، مثل حكمه بامتناع التناقض ، والحكم بأن الكل أكبر من الجزء ، والحكم بأن حلول جسمين في مكان واحد ممتنع ، والحكم بأن حلول جسم واحد في آن واحد في مكائن متعدّ ، والحكم بأنه إذا ساوت مقادير عديدة مقداراً واحداً فإن تلك المقادير متساوية فيما بينها ، والحكم بأنه من المستحيل أن توجد حادثة من دون علة ، وبعبارة أخرى فإن الصدفة غير ممكنة . . .

والبديهي بدوره ينقسم على قسمين : البديهي الأولي والبديهي الشانوي . فالبديهي الأولي : هو الذي لا يحتاج إلى الاستدلال ولا إلى البحث عن « حدٌ أو سط » ولا إلى تشكيل صغرى وكبير ، وهو مستغنٍ عن أية واسطة وحقٍّ عن المشاهدة والتجربة ، ويكتفي تصور الموضوع وتصور المحمول في الذهن لكي يصدر الذهن حكمه اليقيني بثبوت المحمول للموضوع ، كالأمثلة السابقة الذكر .

أما البديهي الشانوي : فهو الذي لا يكتفي تصور الموضوع والمحمول لكي يصدر الذهن حكمه بشأنه ، فهو وإن كان غير محتاج إلى البحث عن « حدٌ أو سط » وتشكيل قياس ، ولكنه لا بدّ من تدخل الإحساس أو التجربة لإدراك العلاقة بين الموضوع =

= والمحمول ، مثل جميع الأمور التجريبية .

ولكن البديهيات الثانوية - كما يصرّح بذلك المحققون في المنطق التّعقولي - ليست بديهية وإنما هي نظرية ، فالعقليون يعتقدون بأن جميع القضايا التجريبية - كما سوف يأتي بيان ذلك - معتمدة بنحو من الأنحاء على البديهيات الأولية ، إذن تنحصر البديهيات الحقيقة في البديهيات الأولية ، ومن هنا فما بعد كلّها عبرنا بالبديهي أو الأصول والمبادئ العقلية فإننا نقصد بها البديهيات الأولية .

ويُذكّر المنطق التّعقولي أن الذهن يستطيع أن يجعل هذه البديهيات أساساً له ثم يكسب بواسطتها قضايا نظرية مجرولة ، أي أنه ينطلق منها نحو الاستنتاج (Deduction) والاستدلال العقلي . وفي الاستدلال العقلي عادة يظفر الذهن بأحكام أقل عموماً عن طريق أحكام أكثر شمولاً .

ولا يقتصر المنطق التّعقولي على ادعاء وجود مثل هذه الأحكام البديهية الأولية ، والانطلاق منها نحو الإستنتاج والاستدلال والظفر بالجزئي من الكل ، بل يمتد نظرة إلى القضايا التجريبية - التي يظن الإنسان السطحي أن العامل الوحيد في إيجادها هو الاستقراء والتجربة والمشاهدة - مدعياً أن هذه الأصول والمبادئ العقلية دخلت فيها ، فلو لم تكن هذه البديهيات لم يظهر أي علم تجاري بصورة قانون كلي .

يمكن تلخيص نظرية المنطق التّعقولي في النقاط الثلاث الآتية :

١ - هناك مجموعة من الأحكام الذهنية بديهية أولية ، أي أن الذهن يكتفي في الحكم بشأنها بمحض تصور الموضوع والمحمول ، ويكون الذهن في هذه الأحكام مستغنّياً عن أيّة تجربة ومقدمة وواسطة (البديهيات الأولية الصّديقة) .

٢ - يستطيع الذهن أن يُتّخذ تلك الأحكام البديهية الأولية أساساً له ثم يسلك طريق الاستنتاج والقياس العقلي فيظفر بنتائج جديدة ، ثم يضع هذه النتائج الحاصلة ركيزة لنتائج أخرى جديدة ، وهكذا دواليك . . .

.....

= ٣ - لا تصبح الأحكام التجريبية قانوناً علمياً كلياً إلا إذا استخدم القياس العقلي المركب من البديهيات العقلية الأولية ، وهذا يعني أنه في مورد جميع المسائل العلمية التجريبية يوجد دائمًا قياس عقلي مفروض وملزم ، وإذا لم نأخذ ذلك القياس مفروضاً فإن مشاهداتنا وتجاربنا لا يمكنها أن تمنحنا نتيجة عامة وكافية .

نظريّة التجربيين :

يدّعى المنطق التجاريبي :

أولاً : إنه ليس لدينا أحكام بديهيّة أولية ، أي أنه لا يوجد حق مورد واحد يكفي فيه صرف تصوّر الموضوع والمحمول لكي يحكم الذهن .

ثانياً : إن الذهن دائمًا يسير في أحكامه وتصديقاته من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية ، ومن الأحكام العامة إلى الأحكام الأعمّ منها ، وهو لا يسير من الكلي إلى الجزئي ، وبعبارة أخرى فإنّ عادة الذهن دائمًا هي السير من الداني إلى العالي فهو يتضاعد ، ولا يسير من العالى إلى الداني . وجميع الأحكام الكلية الموجودة في الذهن البشري اليوم - والتي يتخيل التّعّقّلُون أنها « بديهيّة أولية » ويكتفي الذهن في إصدار حكمه بشأنها بصرف تصوّر الموضوع والمحمول - إنما هي مجموعة من القضايا التجريبية التي ظفر بها الإنسان طيلة فترة حياته ، وكان الذهن في البدء قد أصدر أحكامه بصورة قضايا جزئية ، ثم أصبحت بعد ذلك بشكل أحكام كليّة . وكل ما هناك هو أن الإنسان لما كان مواجهًا لهذه القضايا منذ بدء حياته وقد تعلمها من خبر الحياة الكبير لا في المدارس ولا في المختبرات العادلة فهو يظنّ أنها قضايا بديهيّة أولية .

وأما ما يظنه المنطق التّعّقلي من أنّ الذهن قادر بطريقة القياس العقلي أن يisser من الكل إلى الجزئي ، وبهذا فهو يتحقق إنجازاً ويكشف مجهولاً فهو اشتباه كبير ، وذلك لأنّ جميع الأشكال المشهورة في المنطق التّعّقلي والتي يدعى أنّه يصل فيها إلى نتيجة عن طريق ترتيب صغرى وكبير بوساطة مفهوم كلي يطلق عليه اسم « الحدّ الأوسط » إنما هي مبنية على الشكل الأول . والشكل الأول يستلزم تكرار المعلوم أو =

=

المصادرة على المطلوب . فمثلاً يقولون : الإنسان حيوان ، وكلّ حيوان جسم ، إذن الإنسان جسم . فكون الحيوان جسماً لا يكون يقينياً لدينا إلا إذا استقررنا جميعاً أفراداً الحيوان ، وفي ضمنها أفراداً الإنسان فوجدناها جميعاً متصفه بالجسمية ، وإنما فمن أين نستطيع إثبات أن الحيوان جسم . فإذا أجرينا استقراءً كاملاً ورتبنا هذا القياس فإنه يكون تكراراً لأمر معلوم من قبل ، ويشبه هذا ما لولنا : الإنسان جسم ، إذن الإنسان جسم . وإذا لم نجر استقراءً كاملاً وقلنا : كلّ حيوان جسم ، فإنه مصادرة على المطلوب ، وهذا ما يشبه ما لو أدعينا أنَّ الإنسان جسم ، وإذا سُئلنا : بأي دليل كان الإنسان جسماً ؟ أجبنا : بدليل أنَّ الإنسان جسم !

فالنظريّة التجاريّة تؤكّد على نقطتين أساسيتين هما :

أ - ليس لدينا بدويّي أوليّ ، وجميع القضايا التي يظنها التّعقليّون من البديهيّات الأوّلية إنما هي قضايا تجاريّة قد ظهر بها الإنسان خلال عمره المديد .

ب - إن أساس النشاط الذهني هو السير من الأحكام الجزئية إلى الأحكام الكلية .

والجواب على النقطة الأولى من نظرية التجاريّيين هو: لوفرضنا صحة هذه النظريّة بالنسبة لبعض القضايا البديهيّة الأوّلية واعتبرنا بأنّها حاصلة عن طريق التجربة ، من قبيل الحكم بأنَّ الكلُّ أكبر من جزئه ، أو المقادير المساوية لقدر واحد تكون متساوية فيما بينها ، ولكن هناك بعض القضايا التي نقطع بصحتها ومع ذلك هي غير قابلة للتجربة والمشاهدة ، من قبيل الحكم بامتناع التناقض ، والحكم بامتناع الصدفة ، أي حدوث الشيء من غير علة ، والحكم بامتناع الدور ، أي تقدم الشيء على نفسه ، وغاية الأمر أنَّ الإنسان لم يلاحظ في تجاريّه ومشاهداته اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما ولا حدوث الصدفة ولا تقدم الشيء على نفسه ، ومن الواضح أن صرف عدم المشاهدة لا يدل على العدم ولا على الامتناع .

ثانيًا : لو سلّمنا بأنَّ جميع الأحكام العقلية بلا استثناء وليدة تجاريّة فلا بدُّ أن نعرف عندئذٍ بأنَّ المقياس المنطقي الوحيد لصحة وسلامة القضايا هي التجربة ، =

وحيثئذ نتساءل : هل حكمنا هذا « بـأَنْ كُلَّ مَا جـاءـنـا عـنـ طـرـيـقـ التـجـربـةـ فـهـوـ صـحـيـحـ وـمـنـطـقـيـ » صحيح أم خطأ ؟ إن كان خطأً فـا يـدـعـيـهـ المـنـطـقـ التـجـربـيـ إـذـنـ خطـأـ ويـكـونـ ماـ يـدـعـيـهـ المـنـطـقـ التـعـقـلـيـ صـحـيـحـاـ حيثـ يـنـكـرـ هـذـاـ الـانـحـصـارـ ،ـ وإنـ كـانـ صـحـيـحـاـ وـمـنـطـقـيـاـ فـإـنـاـ نـعـودـ لـتـسـاءـلـ عـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ هـلـ هـوـ وـلـيـدـ التـجـربـةـ ؟ـ أيـ هـلـ أـثـبـتـ التـجـربـةـ صـحـيـحـةـ التـجـربـةـ ؟ـ أمـ أـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ لـيـسـ وـلـيـدـ التـجـربـةـ ؟ـ إنـ لـمـ يـكـنـ وـلـيـدـ التـجـربـةـ إـذـنـ يـعـرـفـ مـنـ هـذـاـ أـنـ لـدـيـنـاـ حـكـمـ بـدـيـهـيـاـ أـوـيـاـ ،ـ أيـ حـكـمـ حـاـصـلـاـ بـلـدـوـنـ وـسـاطـةـ التـجـربـةـ ،ـ وإنـ أـثـبـتـنـاـ صـحـيـحـةـ التـجـربـةـ بـالـتـجـربـةـ قـبـلـ أـنـ نـبـداـ التـجـربـةـ لـاـ تـكـوـنـ التـجـربـةـ مـعـتـرـبةـ عـنـدـنـاـ ،ـ وـيـعـدـ أـنـ نـهـيـ التـجـربـةـ فـإـنـاـ نـقـيـسـهـاـ إـلـىـ شـيـءـ لـمـ تـبـتـ عـنـدـنـاـ صـحـتـهـ ،ـ إـذـنـ صـحـيـحـةـ التـجـربـةـ عـنـدـنـاـ غـيرـ ثـابـتـةـ ،ـ إـذـنـ لـاـ يـكـونـ هـذـاـ الـحـكـمـ الـقـائـلـ :ـ «ـ إـنـ الـحـكـمـ الـوـحـيدـ الـمـنـطـقـيـ وـالـمـعـتـرـبـ هـوـ الـذـيـ تـؤـكـدـ صـحـتـهـ التـجـربـةـ ،ـ ثـابـتـاـ بـطـرـيـقـ أـولـيـاـ .ـ

والحقيقة هي أن جميع الأحكام الحاصلة للذهن مع الواسطة لا بد أن تنتهي إلى أحكام بلا واسطة ، ولو فرضنا أن جمـيعـ الأـحـكـمـ وـاسـطـةـ (ـ التجـربـةـ أوـ أيـ شـيـءـ اـخـرـ)ـ فـلنـ يـكـونـ مـنـ المـكـنـ حـصـولـ أـيـ حـكـمـ لـلـذـهـنـ ،ـ وـبـالـتـالـيـ لـاـ بـدـ أـنـ يـغـوصـ الـذـهـنـ فـيـ لـجـعـ الشـكـ المـطلـقـ ،ـ وـبـعـارـةـ أـخـرـ فـإـنـ إـنـكـارـ الـبـدـيـهـيـاتـ الـأـوـلـيـةـ يـسـتـلزمـ الشـكـ المـطلـقـ وـالـسـقـوـطـ فـيـ الـمـهـوـيـ السـعـيـقـ لـلـسـوـفـسـطـائـيـةـ .ـ

ثالثاً : إن عـاملـ الـمـشـاهـدـةـ وـالـتـجـربـةـ مـحـدـودـ دـائـيـاـ بـزـمـانـ مـعـيـنـ وـمـكـانـ مـعـيـنـ وـعـدـدـ مـعـيـنـ ،ـ ولوـ فـرـضـنـاـ أـنـ جـمـيعـ الـقـضـاـيـاـ الـقـيـمـ الـتـعـقـلـيـونـ بـدـيـهـيـاتـ الـأـوـلـيـةـ هـيـ قـضـاـيـاـ تـجـربـيـةـ فـإـنـ الـذـهـنـ -ـ بـفـضـلـ عـاملـ التـجـربـةـ -ـ يـسـتـطـعـ الـحـكـمـ فـيـ تـلـكـ الـمـوـارـدـ الـمـحـدـودـةـ الـقـيـمـ الـقـيـمـ الـتـعـقـلـيـونـ فـقـطـ لـيـسـ أـكـثـرـ .ـ مـثـلاـ لـوـ فـرـضـنـاـ إـنـاـ شـاهـدـنـاـ وـجـرـبـنـاـ عـشـرـةـ مـوـارـدـ أـوـ مـائـةـ أـوـ أـلـفـ مـوـرـدـ فـانـتـهـيـنـاـ فـيـهـاـ إـلـىـ هـذـهـ التـيـجـةـ الـقـائـلـةـ :

«ـ إـذـاـ سـاـوـتـ عـدـدـ مـقـادـيرـ مـقـدـارـاـ وـاحـدـاـ فـإـنـ تـلـكـ الـمـقـادـيرـ مـتـسـاوـيـةـ فـيـهـاـ بـيـنـهـاـ »ـ ،ـ أـوـ إـلـىـ هـذـهـ التـيـجـةـ الـقـائـلـةـ :ـ «ـ إـنـ التـنـاقـضـ مـعـنـعـ »ـ ،ـ فـبـأـيـ مـلـاـكـ نـعـمـ هـذـاـ الـحـكـمـ بـحـيثـ =

.....
= يشمل جميع الأزمنة والأمكنة وكل الموارد اللامتناهية ؟

ونحن نجد في أذهاننا هذه الأحكام كلية أزلية أبدية ترفض أي استثناء (أي أنها ضرورية) ، مع أن هذه الخواص الثلاث (الكلية - الدوام - الضرورة) لا يمكن أن يكون أي منها وليد التجربة .

ومن هنا أيضاً يتضح الجواب على النقطة الثانية من نظرية التجربيين ، فالتجربيون يدعون أن الذهن دائمًا يصل إلى الأحكام الكلية عن طريق الأحكام الجزئية ، وهنا نتساءل : لماذا يعمم الذهن حكمه من الموارد المجربة إلى الموارد التي لم تتم تجربتها فينتقل من الجزئي إلى الكلي ويقطع طريقاً متصاعداً ؟

أيكون الذهن مذعنًا بأن أي حكم يثبت لبعض أفراد الكلي فهو ثابت لجميع أفراده ، أي هل حكم الأشياء المتماثلة متماثل أيضًا ؟
أم أن الذهن لا إذعان له بذلك ؟

إن لم يكن مذعنًا فالتجربة إذن في بعض الموارد التي ثبتت تجربتها لا يمكن أن تكون ملائكة للحكم بالنسبة للأفراد التي لم تجرب . ويشبه هذا تماماً ما لو أراد الذهن أن يصدر حكمًا بالنسبة لتلك الأفراد التي لم تجرب قبل أن تبدأ أي تجربة أو مشاهدة ، مع أن الذهن - بالضرورة وباعتراف العلماء التجربيين أنفسهم - لا حكم له بالنسبة للمواضيع التجريبية قبل تجربتها .

وإن كان مذعنًا فلا بد أن يكون قد ظفر بهذا الحكم من دون وساطة التجربة والمشاهدة ، وذلك لأن هذا الحكم لو كان وليد التجربة لاحتاج قطعاً في تعميمه إلى حكم آخر وهكذا دواليك ..

ومن هنا يعلم أنه في جميع المسائل التجريبية حيث يتحرك الذهن من الأحكام الجزئية ليصل إلى الأحكام الكلية لا بد أن يكون معملاً على مجموعة من الأصول العامة غير التجريبية ، غاية الأمر أن هذه الأصول العامة لما كانت تستعمل في جميع الموارد ويستغلها الذهن بصورة أتوماتيكية فإن الشخص يظن أنه قد انتقل من -

.....

=الجزئي إلى الكلي ومن الداني إلى العالي بفضل عامل التجربة والمشاهدة فقط ،
والحال أن هذا التصاعد قد تم بمساعدة تلك الأصول العامة .

وتساهم في صياغة الأحكام التجريبية أصول عقلية عديدة ، وأهم الأصول
العقلية التي تعتمد عليها أي تجربة أصلان :

أحدها: امتناع الصدفة ، فالذهن يعلم انطلاقاً من هذا الأصل أن أي حادثة لا
يمكن أن تقع من دون علة ، ومن هنا فهو يعلم إجمالاً وبشكل يقيني بوجود علة ما
لكل حادثة . ويعد هذا الأصل من البديهيات الأولى ولا علاقة له بالتجربة .
والثاني : أصل السنخية بين العلة والمعلول ، أي أنه دائمًا يصدر من علة معينة
معلول معين . ويستنتج هذا الأصل من أصل امتناع التناقض ولا علاقة له أيضاً
بالتجربة .

ويعد أن يسلم الذهن بصحة هذين الأصلين فإنه يستطيع أن يستخرج من تجاربه ، وذلك
لأن التجربة تحاول اكتشاف العلاقة بين حادثتين جزئيتين ، والتعرف على علية حادثة
لحادثة أخرى ، ولما كان الذهن مؤمناً بكون الصدقة مستحبة وأي حادثة لا يمكن
أن تكون بلا علة فهو مدعٌ إذن بأن هذه الحادثة المدروسة ليست من دون علة ،
وعندئذ يستغل الأساليب الخاصة التي يستعملها العلماء التجاربيون في مختبراتهم
ليصل إلى العلة الواقعية لتلك الحادثة (يقترح العلماء التجاربيون من قبيل
فرانسيس بي肯 واستورارت ميل مناهج عملية مفيدة لطريقة التجربة وللظفر بالعلة
الحقيقية لأية حادثة ، وقد استغل هذه المناهج الباحثون في العلوم الطبيعية ، وإذا
لم يسلك الباحث تلك السبل فإن التجربة تكون عقيمة ، ولكن القارئ الكريم
يعلم أن صحة أي تجربة تتوقف على انتهاج تلك الأساليب ، أما صحة تلك
الأساليب نفسها فلا تنهض التجربة بإثباتها ولا بد أنهم قد توصلوا إلى إثبات
صحة تلك الأساليب بلون من الاستدلال العقلي الذي ينكرون صحته) ، وبعد
أن يكتشف علية حادثة ما حادثة أخرى في الموارد الجزئية فإنه اعتناداً على أصل
السنخية بين العلة والمعلول بحيث تكون العلة المعينة دائمًا تستوجب معلولاً معيناً -

.....
.....

= وهو أمر ثبت صحته الفلسفة العقلية - يقوم بتعظيم ذلك الحكم الجزئي ويتصاعد به ليصوغ منه قانوناً كلياً ، ومن الواضح أنه من المسير عملياً أن تستطيع التجربة تعين العلة الواقعية لحادثة ما من بين الأمور العديدة التي يمكن أن تحيط كل منها أن يكون علة للحادثة ، فيعين المجرب شيئاً وينفي سائر الاحتمالات . و عدم يقينية القضايا التجريبية تعود إلى هذا السبب وهو العلة في التغير السريع الذي يلاحظ في القضايا التجريبية .

وأما إشكال المنطق التجريبي على أسلوب الاستنتاج في المنطق التّعْقلي ، حيث يزعم بأن الانتقال من الكلي إلى الجزئي ، والاستدلال القياسي ليس إلا تكراراً لأمر معلوم أو مصدارة على المطلوب فجوابه :

أولاً : إن استدلال المنطق التجريبي هذا هو استدلال قياسي يسير من الكلي إلى الجزئي ، فهو إذن إما تكرار لأمر معلوم أو مصدارة على المطلوب .

ثانياً : إن ظنّ المنطق التجريبي كون أي استدلال كلي فهو إما تكرار لأمر معلوم أو مصدارة على المطلوب يكون مبنياً على أن الذهن يسير دائماً من الحكم الجزئي إلى الحكم الكلي ، ولكنه أتفصح لدينا فيها سبق لنا بيانه أن الذهن ليس فقط لا يسير دائماً من الجزئي إلى الكلي بل في بعض الموارد التي يسير فيها من الجزئي إلى الكلي ويضيق القوانين العامة للعلوم الطبيعية فإنه يستعين بمجموعة من الأصول العامة التي يدركها الذهن منذ البدء بهذه الصفة الكلية ومن دون وساطة أي عامل خارجي (تجربة كانت أو غيرها) .

ثالثاً : ما جاء به المنطق التجريبي في مورد الإنسان والحيوان بعنوان المثال فهو مناقشة في المثال ، ونحن نستطيع أن نغير المثال ونستفتني الرياضيات . ففي الرياضيات يستفاد من أسلوب القياس العقلاني ، مثلاً يوجد في الهندسة قانونان أو ثلاثة قوانين عامة مسلمة الصحة من قبيل قانون المساواة وقانون الكل والجزء ، ويعتبران أساساً لهذا العلم ، وكل مورد جزئي في هذا العلم فهو يستنبط منها وإذا كان كل استدلال عقلي وكل سير من الكلي إلى الجزئي خطأ مطلقاً وتكراراً لأمر معلوم أو

.....

ـ مصادرة على المطلوب ، فإن جميع الإستدلالات الرياضية تصبح غير ذات قيمة ، ويلزم عندئذ لمعرفة هذه الأصول الرياضية المتعارفة - من قبيل أصل المساواة وأصل الكلّ والجزء - أن نستقرّىء أولاً جميع المسائل الرياضية ونعرفها ثم نحكم بأن المقادير المساوية لقدر واحد هي متساوية فيما بينها ، وأن الكلّ أكبر من الجزء .

وحاول بعض العلماء ادعاء الفرق بين الإستدلالات الرياضية والإستدلال القياسي زاعماً أنه في نفس الوقت الذي لا يكون فيه الإستدلال الرياضي تجريبياً فإنه أيضاً ليس سيراً من الكلي إلى الجزئي بل بالعكس أنه سير من الجزئي إلى الكلي بطريقة التعميم ، يقول فيلسين شاله في كتابه « ميثودولوجي » (علم الأساليب) في الفصل المعنى بـ « أسلوب الرياضيات » ما نصه :

« يمكننا القول : إن التعميم يستعمل في جميع البراهين الرياضية . وكلّ ما يثبت في مثال واحد فلنهم يعتبرونه صادقاً في الموارد الأخرى ، مثلاً عندما ثبت شيئاً بالنسبة للمثلث (أ ب ج) فإننا نعمّمه ليشمل جميع المثلثات . ولكن هناك فرقاً أساسياً بين التعميم المستعمل في الرياضيات والتعميم المستعمل في العلوم الفيزيائية والكيميائية ، ويتلخص هذا الفرق في أن التعميم الرياضي لا يحصل عن طريق التجربة ، على العكس من العلوم التجريبية ، فمثلاً عندما ثبت حكمـاً بالبرهان للمثلث (أ ب ج) ثم نعمّمه ليشمل جميع المثلثات ، فإن التجربة لا دخل لها إطلاقاً في هذا التعميم ، بينما نحن نطلع على أن هذا الفلز أو ذاك أو جميع الفلزات تسنبط بالحرارة بواسطة التجربة » .

والواقع هو أن التعميم في الإستدلالات الرياضية ليس هو بمعنى السير من الجزئي إلى الكلي أو من الكلي إلى ما هو أوسع منه ، وذلك لأن الشيء الذي يفرض التسلیم على الذهن في المسائل الرياضية هو صرف البرهان الرياضي ، وبالضرورة فإن أي برهان رياضي لا يختص بمورد معين ، وإذا استعملنا البرهان الرياضي في مورد معين (مثلاً المثلث أ ب ج) فالقصد من ذلك هو التفهيم وتوضيح مفاد البرهان -

للذهن ، وهذا إذا استطاع الذهن تصور مفاد البرهان من دون رجوع إلى مورد خاص ، فإنه يكون ملزماً بقبوله ، وبعبارة أخرى : فإن العامل الذي يحمل الذهن على الإذعان ويلزمه بقبول مفاد البرهان الكلي هو نفس البرهان فحسب ، وغاية ما في الأمر هو أنه في مورد كل إذعان وحكم لا بد أن يتصور الذهن القضية المفروضة بشكل واضح حتى يستطيع أن يذعن لمضمونها . فالاحتياج إلى الموارد الخاصة في المسائل الرياضية يكون لتصور مفاد البرهان لا للتصديق بمضمونه .

وفي مقام التفرقة بين الاستقراء والاستدلال القياسي والبرهان الرياضي يقول فيلسين شاله :

«بوساطة هذا الأمر الأساسي يميز بين القياس - الذي لا دخل للتجربة فيه - والاستقراء المبني على التجربة ، وعندئذ لا بد من إصلاح التعريف الذي يُذكر عادة للقياس من أنه (استدلال ينتقل فيه الذهن من قضية كليلة إلى قضية أقل شمولاً منها) وإحلال تعريف آخر محله بحيث ينطبق على القياس الصوري - الذي ينتقل فيه الذهن حكم الكلي على أفراده - وعلى البرهان (البرهان الرياضي) الذي ينتقل فيه الفكر من الأقل عموماً إلى الأكثر كليلة . والقاسم المشترك بين القياس الصوري والبرهان الرياضي هو أن الذهن في كلا الموردين لا يستعين بالتجربة ، ويقوم الذهن بنفسه بإيجاد علاقات بين الأفكار تعتبر ضرورية من الناحية المنطقية . إذن من الأنضل في تعريف القياس أو الاستدلال الاستنتاجي أن نقول : هو كلام مؤلف من قضايا بحيث تكون بين التصورات الموجودة فيه رابطة ضرورية . فالقياس الصوري هو أحد الموارد الجزئية للقياس (الاستنتاج) ، وفيه يستخرج معنى قضية ما من أخرى لأنها مندرجة فيها ، وتكون الثانية أعمّ من الأولى ، مثل الفاني الذي هو أعمّ من الإنسان والإنسان الذي هو أعمّ من سقراط (في قولنا : سقراط إنسان ، والإنسان فان ، إذن سقراط فان) فسقراط يندرج في ضمن الإنسان ، والإنسان في ضمن الفاني ، ويكون الحكم المنطبق على الأعمّ بشكلٍ كليٍ منطبقاً على الدّاخل ضمن ذلك الأعمّ وهو أقل منه عموماً ، أمّا الاستدلال =

.....

الرياضي فهو إحدى صور القياس الذي لم تلحظ فيه رابطة « الإندراج » ، وإنما لوحظت فيه علاقة « التساوي » أو « التعادل » ، فنضع المقادير المعادلة لبعضها مكان بعضها الآخر ونستنتج من ذلك نتائج ضرورية .

إن التفرقة بين القياس المسمى بالصوري والبرهان الرياضي تكون العلاقة في الأول هي « الإندراج » وفي الثاني هي « التساوي » ليست صحيحة ، فقد انتهى المنطقيون في تحقيقهم إلى أن « قياس المساواة » المستعمل في الرياضيات ينحل إلى قياسين ، وتلاحظ في القياس الثاني علاقة « الإندراج » وما لم يعن القياس الثاني ، فإن الذهن لا يصل إلى مقصوده ، فمثلاً عندما نقيم الدليل على أن الزاوية (أ) تساوي الزاوية (ب) وأن الزاوية (ب) تساوي الزاوية (ج) فإن النتيجة المباشرة لهذا القياس هي أن الزاوية (أ) تساوي المساوية للزاوية (ج) (لا أنها تساوي الزاوية ج) ، ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة لقياس آخر تلاحظ فيه علاقة الإندراج ويسير فيه الذهن من الكلي إلى الجزئي بهذا الشكل : الزاوية (أ) تساوي المساوية للزاوية (ج) ، وكلما كانت هناك مقادير مساوية مقدار واحد فهي متساوية فيما بينها ، إذن الزاوية (أ) مساوية للزاوية (ج) .

وكما يلاحظ فإن خلأية الذهن هذه مدينة للقياس المسمى بالصوري الذي ينتقل فيه الذهن من الكلي إلى الأقل منه شمولاً . وكل ما هناك هو أن هذا القياس الثاني لما كان مستعملاً في جميع الموارد بنحو واحد لهذا فإن الإنسان يكون حاضر الذهن بالنسبة إليه دائمًا ولا يقحم في المعادلة الرياضية .

وقد اعترف بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين بكون مجموعة الأصول الكلية العقلية غير تجريبية ، أي أنهم سلّموا بأن ظهور الأحكام الكلية العقلية ليس وليد المشاهدة والتجربة والاستقراء ، لكنهم زعموا أن ظهورها معلول لعوامل حيوية أو عوامل اجتماعية ، أي أن حاجات الحياة الفردية أو الحياة الاجتماعية قد دفعت الذهن لصياغة هذه الأصول ، فجعلته يحكم باستحالة التناقض ويضرورة ثبوت شيء لنفسه وامتناع الصدفة . . . ويتغير حاجات الحياة قد تخلي بهذه الأصول =

مكانها في الفكر البشري لتحل محلها أصول أخرى ، وبناء على هذا فإن هذه الأصول الأولية وإن كانت غير معلولة للتجربة ولكنها لا تتمتع بقيمة منطقية مطلقة كما يزعم ذلك المنطق التعلقي ويعتبرها صحيحة مطلقاً وعامة وأزلية وأبدية ترفض أي تخلف .

إن هذه النظرية أشدّ ضعفاً من النظرية التجريبية ، فلم تتم التفرقة فيها بين الأفكار الحقيقة والأفكار الاعتبارية ، وسوف نتناولها بالدراسة والنقد في المقالة السادسة عند الحديث عن الاعتباريات والأفكار العملية .

وأشاعت فئة أخرى نغمة جديدة ، فاعترفت بأنَّ الأصول السابقة الذكر غير تجريبية ، وسلّمت بأنَّ الذهن يسير من الحكم الكلي إلى الحكم الجزئي ، لكنها ادعت أن هذه الأصول في الذهن لا تتمتع بقيمة يقينية وهي فروض بحثة صاغها الذهن ولا يجد حرجاً من الشك والترديد فيها . وغاية ما في الأمر هو أن الذهن مرغم على اعتبار هذه الفرضيات مسلمة من دون دليل ، لأنَّه إن لم يقبلها بلا دليل ولم يفرض مثلاً أن الناقض ممتنع وأن الصنف مستحبمة . . . فإن صرح العلم ينهار ويغيب عن العلم البشري النظام والاستحكام .

والجواب على هذه النظرية هو : أيكون فرض هذه الأصول الكلية مؤثراً في إعطاء المسائل العلمية نتائجها أم لا ؟

إن لم يكن مؤثراً نسواه ، أفترضناها أم لم نفترضها ، فإنَّ الوضع لا يختلف ، وإن كان مؤثراً فهل استنتاج هذه المسائل الجزئية من تلك الفروض الكلية أمر قطعيٌ ويقينيٌ للذهن أم هو بدوره يحتاج إلى فرض ؟

إن كان قطعياً ويقيناً إذن يعرف من هذا أنه بديهيٌ أوليٌ (ضرورة إنتاج القياس) ويكون هذا البديهي قطعياً ويقيناً في أذهاننا ولا تمييز أذهاننا عن دليل أي لون من الشك والترديد فيه ، وإن كان استنتاج المسائل العلمية من تلك الأصول الكلية محتاجاً أيضاً إلى فرض إذن لم يصل الذهن إلى هدفه الذي هو انتظام واستحكام المسائل العلمية ، ويصبح فرض هذه الأصول وعدم فرضها على السواء بالنسبة لـ

للذهن ، وتبقى المسائل العلمية على مستوى الفرض فقط ، وقد كان الذهن منذ البدء - ومن دون أن يبسط يده طالباً العود من هذه الأصول - قادرًا على أن يفرض ما يشاء .

والحقيقة هي أن إنكار الأحكام البدائية الأولية يستلزم الشك في كل شيءٍ وحق الشك في الشك نفسه ، وهذا هو بنفسه أحد الفاصل بين الفلسفة والمنطق من جهة والسوفسطائية من جهة أخرى .

ونرى من المناسب أن ننقل كلام فليسين شاله - أحد أتباع المنطق والفلسفة التجريبين والمتأثر بقوة المذهب الوضعي لأوجست كنت - في هذا المجال ونتقاده .

يقول شاله في كتابه ميشودولوجي (علم الأساليب) في فصل : «أسلوب العلوم الفيزيائية والكميائية » بما نصه :

«الاستقراء عبارة عن ذلك الاستدلال الذي يعتمد فيه الذهن على التجربة وينتقل من معرفة الجزئيات لصياغة القانون العام ، أي عندما تنسجم فرضية ما في نتائجها مع جميع الأمور المشاهدة والمجربة فإن تلك الفرضية تتحول إلى قانون من دون تدخل أي نشاط عقلي آخر . والموضوع الفلسفـي المهم الذي يبدو في الاستقراء هو : هل يكون مثل هذا الاستدلال منسجماً مع قوانين العقل أم لا ؟ إن كان منسجماً معها فبأي دليل وما هو الأساس في كونه قانوناً ؟ ومن الواضح أن هذا الإشكال لا يرد في موضوع القياس أو (الاستنتاج) ، لأن من حق الذهن دائمـاً أن يستخرج من الأصول التي قد وضعها من قبل وسلم بها نتائج ضرورية من الناحية المنطقية ، ولكن الاستقراء لما كان مبنياً على التجربة فبأي حق يتجاوز حدوده التجريبية ويعمم الحكم الصادق على المجربات ، ليشمل الحوادث التي لم يتم تجربتها حتى الآن ؟ أي أن تجاربنا ومشاهداتنا تتم في مكان معين وزمـان خاص ، فبأي مبرر نقوم بوضع قانون عام يشمل جميع الأزمنة والأمكنة ؟ وكيف نستطيع أن نتـيقـن أن الأمور المجهولة التي لا عـد لها تشبه هذه الأمور المعدودة التي جربناها ؟

إن المشاكل التي تكتنف أساس الاستقرار هي من هذا القبيل . أول ظاهر أن العلماء
يجمعون على أن الاستقرار مبنيٌ على أصل تشابه الطبيعة وأنَّ أحد شكلها ، أي إذا
سلكت الطبيعة دائمًا سلوكًا معيناً فإننا نكتفي بـ ملاحظة علاقة معينة بين الحوادث
في زمانٍ واحدٍ ومكانٍ خاصٍ ، ثم نعلم من هذا أن هذه العلاقة موجودة دائمًا
وفي كل مكان ، ولكن الصعوبة هي في هذه النقطة ، فكيف نستطيع أن نتيقن
بأن الطبيعة تسلك دائمًا سلوكًا معيناً وينحو متشابه؟

فالفلسفة التجريبية القائلة أن جميع أفكارنا حاصلة لـ نتيجة التجربة تفسر أصل تشابه
الطبيعة وأنَّ أحد شكلها بـ وساطة التجربة أيضًا وتقول : إن الشيء الوحيد الذي
يثبت للإنسان أن للطبيعة مساراً متعدد الشكل هي التجربة ، وقد أيد هذه
النظريَّة الفيلسوف الإنجليزي « جون استوارت ميل » في كتابه المُنْطَق ، ويعود
برهانه في هذا الباب إلى أصل العلية العامة ، فكل علة معينة تستوجب دائمًا
معلولاً معيناً ، وقانون العلية العامة هذا ليس أمراً يدركه العقل قبل التجربة ،
ولا يعتبر من أصول الفكر الإنساني ، وذلك لأنَّه من الناحية المنطقية ليس
مستحيلًا أن تحصل حوادث صدفة واتفاقًا ، والذي حلَّ الإنسان على الإعتقاد
بـ هذا الموضوع هو تجربته ، فعرف بـ وساطتها أن العلة المعينة دائمًا تستوجب معلولاً
بعينه ليس غير : إذن أصل العلية العامة - الذي يعتبره « جون استوارت ميل »
أساس الاستقرار - هو بنفسه حاصل نتيجة لـ الاستقرار وتميم الملاحظات المكتسبة
عن طريق التجربة ، ولكنه لا ينبغي أن يتصور أحد أنَّ في كلامنا هذا دوراً باطلًا
(لأن أساس الاستقرار هو أصل العلية ، وهذا الأصل يعتبر نتيجة لـ الاستقرار) ،
وذلك لأن المقصود من الاستقرار الذي هو أساس هذا الأصل هو الاستقرار
العامي والسطحي ، بينما المقصود من الاستقرار الثاني هو الاستقرار العلمي ،
فنحن نعلم أن الإنسان العامي والطفل وحتى الحيوان إذا رأى مرة واحدة أمراً
يستلزم أمراً آخر ، فإنه يتضرر أن يتكرر ذلك دائمًا

إن الجواب الذي يقدمه فيليسين شاله عن أشكال « الدور » لا معنى له وهو بعيد عن =

.....
= الأسس العقلية والعلمية وذلك لأنه :

أولاً : يظهر أمامنا هذا السؤال : كيف يؤدي الاستقراء السطحي إلى حكم كلي ؟ ثم أيتحرك الذهن جزافاً ومن دون ملاك في الاستقراء السطحي حتى في ذهن الطفل والحيوان ، حيث ينتقل من الجزئي إلى الكلي ؟ أم يوجد هناك ملاك ؟

إن كان ذلك جزافاً فأصل العلبة يصبح أيضاً جزافاً ولا تعود له آية قيمة منطقية ، وتغدو جميع القوانيں العلمية التجريبية - المبنية على أصل لا قيمة له - لا قيمة لها أيضاً . وإن كان ملاك ، إذن يمكن القول أن الطفل وحتى الحيوان يدرك أصل العلبة العامة بالفطرة .

والواقع أن ما يتنتظره الطفل والحيوان من وقوع حادثة بعد أخرى حيث شاهد حدوث ذلك مرة واحدة ، مختلف تماماً عما يدركه الإنسان من أصل العلبة . فما يدركه الإنسان بقوته العاقلة أمران : أحدهما : إمتاع الصدفة . والثاني : ضرورة ترتيب المعلوم على العلة وامتناع تخلفه عنها . وأصل « الضرورة » و « الجبر العللي والمعلول » هما اللذان يمنحان العلوم النظام والاستحكام ويخرجانها بصورة نواميس قطعية وقوانين حتمية . وأما ما يتنتظره الطفل والحيوان فهو صرف وقوع حادثة بعد أخرى كان قد شاهدتها من قبل تحدث أمامه مرة واحدة ، وهذا الانتظار لون من السبق الذهني الذي ليس له قيمة منطقية ، وهو يغزو الأذهان البسيطة من قبيل ذهن الإنسان العامي والطفل والحيوان ، وهو نابع من قوة « تداعي المعانى » ، وهو لون من الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر ، وكلما كان الذهن أكثر بساطة وكان العقل أشد ضعفاً كان السبق الذهني المصطلح عليه في المنطق بـ « التمثيل » أكثر حدوثاً ، وكلما كان العقل أقوى فإن الذهن يتبعه أكثر عن التمثيل الذي هو انتقال من جزئي إلى جزئي آخر ، ويتجه نحو القياس الذي ينبع من الأحكام الكلية والضرورية والدائمة ، وبعبارة أخرى فإن الذهن في البده لا يتمتع بالتمييز المنطقي وتكون الأحكام التي يصدرها جزئية وسطحية ، وهذا في جميع الموارد التي يوجد فيها « تداع » بين معينين فإن الذهن يسبق =

للحكم ، ولكنه بمجرد أن يصبح عقله قوياً ويستحكم ذهنه بتوفر الأصول الكلية والبديهيات الأولية فيه ، فإنه يبدأ في إصدار أحكامه حسب أسس منطقية مطابقة للواقع ونفس الأمر ، وهذا فإن الذهن بعد أن يشتت عوده بالأصول العقلية يكفي عن أفعال السبق الذهني التي تتم في ذهن الإنسان العامي والطفل والحيوان بوساطة تداعي المعاني ، وهي أحياناً تطابق الواقع وأحياناً - وهي الأكثر - لا تتطابقه . وأساس نظرية « جون استوارت ميل » التي أشير إليها في ضمن حديث فليسين شاله هو أن المبني الذي يسير عليه الذهن في التفكير والاستدلال ليس هو الإنتقال من الكلي إلى الجزئي (القياس) وليس هو الإنتقال منالجزئي إلى الكلي (الاستقراء) وإنما هو الإنتقال من جزئي إلى جزئي آخر (التمثيل) ، ويتم هذا الإنتقال بوساطة « تداعي المعانى » ، ولعل أول من أبدى هذا الرأي هو « دافيد هيوم » (١٧١١ - ١٧٧٦) ، ولكنه قد علم مما مرّ في التعليقات المثبتة في الصفحتين (٧٩ - ٨٠) وما ذكر في المتن أنه :

أولاً : « الحكم » مختلف عن تداعي المعانى ، وعمل الحكم ومبادئه غير عمل تداعي المعانى ومبادئه .

ثانياً : قد يكون تداعي المعانى أحياناً مبنياً على لسوق الذهن في أحد الأحكام ، ولكن هذا اللون من السبق الذهني ليس له قيمة من الناحية المنطقية وفي نفس الأمر ، وهو يحدث غالباً للأذهان البسيطة كالإنسان العامي والطفل والحيوان ، وكلما تسلح الذهن أكثر بالأصول العقلية والمنطق الصحيح والقدرة على التنبؤ بما يطابق الواقع ، فإنه يحول دون أفعال السبق الذهني المبنية على أساس تداعي المعانى ، إذن تداعي المعانى ليس هو الأساس الأصيل لانتقالات الإنسان العلمية الصحيحة ، وبالتالي فإن الأساس في الإستدلالات المنطقية ليس هو التمثيل .

ولسنا نعرف لماذا يتضاعف من « لزوم الدور » فليسين شاله وسائر أتباع الفلسفة التجريبية؟ وما الذي يحملهم على اعتبار الدور باطلًا ومنتزعًا؟ وهل يستطيع هؤلاء أن يفسروا بطلان الدور عن طريق الاستقراء؟

أي أنها ليست بشكل بحيث نستطيع أن نفرض أحدها معلوماً وحده ، ونفرض الباقى كله مجهولاً ، أي أن حصول العلم بعلم ما لا ارتباط له إطلاقاً بسائر المعلومات . ويكون هذا الكلام في العلوم البرهانية أوضح من

= إن الاستقراء والمشاهدة والتجربة معقولة في مورد الأشياء العينية ، أما المعدومات والممتنعات فإنها لا يمكن مشاهدتها ولا تجربتها .

ويعلم مما ذكرناه لحد الآن :

١ - إن للإنسان في ذهنه أحکاماً وتصديقات بدئية أولية .

٢ - تتمتع هذه البدئيات بقيمة يقينية .

٣ - يستطيع الذهن باعتماده على تلك البدئيات أن يتقلل من الحكم الكلي إلى الحكم الجزئي .

٤ - إن الأساس الأصيل في الانتقالات الفكرية والاستدلالات العقلية ليس هو السير من الجزئي إلى الكلي ولا من الجزئي إلى الجزئي الآخر وإنما هو السير من الكلي إلى الجزئي .

٥ - إن الذهن في العلوم الطبيعية والتجريبية يتضاعف من الحكم الجزئي إلى الحكم الكلي ، ويتم هذا التضاعف بمساعدة الأحكام البدئية والأولية والقواعد المعتمدة عليها .

٦ - السبب في عدم كون بعض مسائل العلوم الطبيعية يقينية هو النقص في التجارب .

٧ - من وجهة نظر علم النطق وفن الظفر بـ « مقاييس الفكر » تكون التجربة مقياساً من الدرجة الثانية ، أما المقاييس من الدرجة الأولى فهي مجموعة من الأصول العقلية التي بوساطتها يثبت للذهن أن التجربة مقياس أيضاً .

وختاماً لهذا البحث نجد من المناسب أن نكرر الجملة التي ذكرناها في مقدمة هذه

المقالة (ص ٣٢) :

« صحيح أنه ليس لدينا تصورات متقدمة على التصورات الحسية ولكن لدينا تصريحات كثيرة متقدمة على التصدیقات التجريبية » .

أي مكان آخر . فنحن لا نستطيع أبداً أن ثبت كثيراً من مسائل هذه العلوم ما لم نكن قد أثبتنا قبل ذلك مسائل أخرى كثيرة .

إذن بين هذه المعلومات التصديقية لون من العلاقة والارتباط لا يخلو من شبه بالتوالد المادي . وذلك لأن التصديقين اللذين بينهما نسبة الأصل والفرع يشبهان تماماً الأب والأم والولد ، أو يشبهان الشجرة والثمرة ، فالأسس المادية المكونة للفرع محفوظة في وجود الأصل ، وهو ينفصل عن أصله بصورة جديدة فيصبح ظاهرة حديثة ، وأقصى ما يوجد من فرق بينها هو أن ظهور الفرع المادي متوقف على وجود أصله دون بقاء حياته ، ولكن أي تصديق أو فكير ينبع نتائجه ، فإن بقاءه ضروري لبقاء النتيجة ، بحيث إذا زال من الوجود المعطى للنتيجة فإن انعدام النتيجة يكون ضرورياً .

إذن وجود مجموعة من الأفكار والتصديقات التي تولد - بصورة منحصرة - فكراً وتصديقاً معيناً لا يمكن مقارنته بوجود مجموعة من الظواهر المادية التي تولد ظاهرة مادية ، وذلك لأن مجموعة علل الحوادث المادية يمكن أن تفرض غير متناهية بحيث تذهب من الوجود كل حلقة من هذه المجموعة عندما يصل دور الحلقة اللاحقة وتعطي مكانها للحلقة الآتية بعدها ، ولكن أي علة تصديقية لا بد أن تكون موجودة مع وجود معلوها التصديفي ، وفرض عدم التناهي في سلسلة العلل التصديفية يستلزم عدم حصول ذلك التصديق ، وعليه فإذا فرضنا وجود معلوم تصديفي فلا بد أن تقف سلسلة التصديقات المولدة له في مكان ما ، أي لا بد أن تنتهي إلى تصدق يكون ظاهراً بنفسه من دون أن يحتاج إلى تصديق آخر (البدائي الأولي) .

ويستنتج من هذا البيان :

١ - إذا فرضنا وجود تصديق علمي (في مقابل الشك) ، فإنما أن يكون ذلك المفروض بذاته بدليلاً وإنما أن ينتهي وبالتالي إلى بدليلاً ، وبعبارة أخرى فإن عندنا تصديقاً بدليلاً .

٢ - إن كل معلومٍ نظريٍّ (غير بدليلاً) يوجد بوساطة تركيب البديهيات أو النظريات المنتهية إلى البديهيات .

٣ - إن للعلوم كثرة بوساطة انقسامها إلى البدليّة والنظريّة .

إشكال

قد يعرض البعض على الحديث السابق الذكر قائلاً :

إن الحركة العلمية تغيّر فرضياتها باستمرار وتعتبرها مؤقتة ، وهذا ينقض نظريتكم ، وذلك لأنَّ كلَّ مجالٍ من المجالات العلمية يتبنى فرضية معينة ويدأب البحث على أساس تلك الفرضية ، فيبيّن بعض الخواص ، وبعد فترة يلمس خواصاً جديدة لا تنسجم مع تلك الفرضية الموجودة ، فينفض اليد عن الفرضية القديمة ويحملُ محلها فرضية جديدة أوسع أفقاً وأكثر انسجاماً ، ويواصل على أساسها البحث والدراسة ، وحيثند تهمل الفرضية القديمة في الأوساط العلمية ، مع أن لها نتائج إيجابية حية وسوف تظل حية إلى أمد غير معلوم .

إذن زوال علة التصديق لا يستلزم بطلان نتيجته .

الجواب

إن الفرضيات العلمية على قسمين :

١ - الفرضيات التي ظهر الجديد منها لا يبطل القديم ، وإنما تبين الفرضية الجديدة مجالاً أوسع وأرحب من المجال الذي كانت تبيّنه الفرضية

القديمة . وفي هذه الصورة لا تكون الفرضية القديمة - المنتجة لنظرية إيجابية - قد اهارت ، بل تظهر بحلةً أجدُ وأروع وتوّكِّد نتائجها وتمحّلها الوضوح والثبات .

٢ - الفرضيات التي ينسخ فيها المتأخر المتقدم ويُلقي به في غمار النسيان ، مثل فرضية حركة الأرض مع فرضية حركة الفلك في علم الهيئة ، وفي هذه الصورة تزول نتيجة هذه الفرضية مثل الفرضية نفسها ، ولكن النتائج العلمية الحاصلة عن طريق الحس والتجربة لا تندم ، كما يجري ذلك في الأرصاد المتواتلة والتجارب المستمرة في أوضاع الأجرام المتحركة في علم الهيئة ، فهذه كلّها تم المحافظة عليها والاستفادة منها .

وبغضّ النظر عن كلّ هذا فإنه يمكن القول في كلاً قسمي الفرضيات : إن فرضها في أيّ علمٍ لا يكون للاستنتاج العلمي ، أي ليس فرضها بهدف التعرّف على مسائل ذلك العلم ونظرياته ، بمعنى أن تلك الفرضية لا تحول مجھولاً إلى معلوم ، وإنما لتعيين خط السير فقط حتى لا نضلّ ونضيع في سلوكنا العلمي ، وإلا فإن استنتاج المسائل متوقف على براهين المسائل والتجارب وسائل إنتاج النظرية ، وليس هو معلولاً للفرضية ، ويكون حال الفرضية تماماً مثل حال الطرف الثابت للفرجار (آلة مركبة من ساقين متصلتين ثبتت إحداهما وتدور حولها الأخرى ، ترسم بها الدوائر والأقواس ، ويقولون له أيضاً : بركار ، وبرجل ، المعجم الوسيط ، ج ١ ص ٤٧) فهو بثباته يحفظ خط سير الطرف المتحرك منه لثلاً يضلّ وينحرف ، لا أن النقاط التي يرسمها الطرف المتحرك متتالية قد خطّها الطرف الثابت .

الإشكال (٢)

لو كان العلم بالنظريات متولدًا عن العلم بالبديهيات ، والبديهيات مستثناة من قانون التوالد ، إذن لا معنى لتوقف بديهي على بديهي آخر ، مع إنكم تقولون إن جميع القضايا - سواء أكانت نظرية أم بديهية - متوقفة على قضية امتناع اجتماع وارتفاع التقىضين^(١) .

(١) لقد سبق لنا القول : إن الأحكام الذهنية على قسمين : بديهية ونظرية ، والبديهية أيضاً على قسمين : بديهية أولية وبديهية ثانوية ، ويعتبر المنطقيون والفلسفه بعض القضايا من البديهيات الأولية ، من قبيل الحكم بامتناع التناقض والحكم بأن المقادير المتساوية مقدار واحد متساوية فيما بينها والحكم بامتناع ملء جسم واحد في آن واحد لمكانين ، والحكم بامتناع إحلال جسمين في آن واحد في مكان واحد و

ومن بين جميع البديهيات الأولية يطلق على أصل امتناع اجتماع التقىضين وارتفاعهما - المعبر عنه اختصاراً بأصل امتناع التناقض - اسم « أولى الأوائل » و « أم القضايا » .

ونواجه في هذا المجال هذا السؤال : ما معنى أن تكون هذه القضية أولى الأوائل ؟ إذا كانت سائر البديهيات بديهية أولية ، والذهن بمجرد أن يواجه الموضوع والمحمول ، فإنه يحكم من دون أن يحتاج إلى أي شيء آخر ، إذن تكون جميعاً على السواء ، وما معنى أولى الأوائل عندئذ ؟ وإن كان الذهن في موردها يتوقف على الحكم بامتناع التناقض ، إذن لا تكون هذه الأحكام في الواقع بديهية وإنما هي نظرية .

للجواب على هذا الإشكال توجد عدة نظريات :

أ - إن سائر القضايا ليست في الواقع بديهية بل هي نظرية ومعنى كون أصل امتناع التناقض أولى الأوائل وأم القضايا هو أن جميع القضايا تستتبع منها .

ولسنا نؤيد هذه النظرية لسبعين :

=

= الأول : لأن هذا خالف لما يجده كل واحد منا في ضميره .

الثاني : لو كانت جميع البديهيات الأخرى نظرية وكانت بحاجة إلى الاستدلال ، وكما نعلم فإنه في أي استدلال لا بد من أحد مقدمتين (صغرى - كبرى) مفروضيَّة الصحة ومسلمتين ، إذن لا بد أن يكون لدينا أصل بديهي آخر على الأقل علاوة على أصل امتناع التناقض حق يستطيعنا تكوين أول قياس ، وبإضافة إلى ذلك لا بد أن تكون مسلمين بصحة استنتاج الجزئي من الكلي (إنتاج الشكل الأول) بلا وساطة ، أي تكون مصدِّقين بذلك بشكلٍ بديهيٍ .

إذن هذه النظرية القائلة بانحصر البديهي في أصل امتناع التناقض لا يمكن قبولها.

ب - إن سائر الأصول البديهية ليست في الواقع أصولاً ولا أحكاماً مستقلة وإنما هي عين أصل امتناع التناقض مطبقاً في موارد مختلفة ، مثلاً يعبر عن أصل امتناع التناقض في مورد المقادير باسم قانون المساواة ، وفي مورد العلية باسم أصل امتناع الصدق ، وفي الموارد الأخرى باسماء أخرى .

وهذه النظرية أيضاً لا يمكن قبولها، وذلك لأن اختلاف القضايا يتوقف على اختلاف الأجزاء المكونة لها ، أي يتوقف على الموضوع والمحمول ، والموضوع والمحمول في سائر الأصول مختلفان عن الموضوع والمحمول في هذه القضية ، وعلاوة على هذا فإن الإشكال الثاني الذي أوردناه على النظرية الأولى وارد أيضاً على هذه النظرية .

ج - إن أصل امتناع التناقض وسائر البديهيات كلها بديهية أولية ، وفي نفس الوقت فإن جميع تلك البديهيات تحتاجة إلى أصل امتناع التناقض ، وكل ما هناك هو أن نوعية احتياج البديهيات الأولية إلى أصل امتناع التناقض مختلف عن نوعية احتياج النظريات إلى البديهيات ، فنوعية احتياج النظريات إلى البديهيات هي أن النظريات يتمام وجودها مدينة للبديهيات ، أي أن التبيجة المأخوذة من أحد القياسات تماماً مثل الوليد الناتج من الأب والأم ، ولكن نوعية احتياج البديهيات الأولية إلى أولى الأوائل تكون بشكلٍ آخر ، ويمكننا بيانها بمحوين :

.....

أحد ما كما جاء في المتن من أن الحكم اليقيني عبارة عن الإدراك المانع من الطرف المخالف ، مثلاً لا يتيسر الحكم اليقيني بالنسبة لهذه القضية « زيد قائم » إلا إذا كان الحكم بشكل ينفي تماماً احتمال عدم قيامه ، ولا يمكن نفي هذا الإحتمال من دون اللجوء إلى أصل امتناع التناقض : فبالإعتماد على أصل عدم التناقض يتحقق العلم بأن زيداً قائماً يقيناً ، وخلاف ذلك منفي يقيناً ، ولو أنها انتزعنا هذا الأصل من الفكر البشري لما استطاع الذهن إطلاقاً أن يظفر باليقين والعلم القطعي بالنسبة لأي شيء .

إذن حاجة جميع العلوم البدائية والنظرية إلى أصل امتناع التناقض ، إنما هي في الحقيقة حاجة الحكم في كونه يقيناً .

البيان الثاني : لوم يكن أصل امتناع التناقض موجوداً في الفكر لم يمنع أي علم وجود أي علم آخر ، توضيح ذلك : أن بعض العلوم (الإدراكات اليقينية) لا تمنع وجود علوم أخرى ، مثل العلم بأن هذه الورقة بيضاء لا يمنع من العلم بأن زيداً قائماً ، ولكن بعض العلوم يمنع من وجود العلوم الأخرى بل وينع حقيقة وجود بعض الإحتمالات ، مثل العلم بأن زيداً قائماً فهو يمنع العلم بأن زيداً غير قائم . ويتم هذا المنع بفضل أصل امتناع التناقض ، ولو أنها جرّدنا الفكر البشري من هذا الأصل لما منع أي علم وجود أي علم آخر ، وعندئذ لا مانع في الفكر أن يكون للشخص علم يقيني بأن زيداً قائم ، وفي نفس الوقت له علم يقيني بأن زيداً ليس بقائم ، أو على الأقل يحتتم كون زيد غير قائم .

وبناءً على البيان الأول لو انتزعنا أصل امتناع التناقض من الفكر البشري هدمنا كل أسس « الجزم » و « اليقين » ، وللأصبح الذهن غارقاً في الشك المطلق ، ولتعذر عليه التصديق اليقيني بأي موضوع من المواضيع ، ولو كان مدعاً بمئات الآلاف من البراهين .

وبناءً على البيان الثاني فإن أي يقين لا يمنع من أي يقين آخر ، فلا مانع من أن يتمسّك الذهن بأحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) وفي نفس الوقت يتمسّك

=

بالطرف الآخر ولا يختار أياً منها .

وبناءً على كلا البيانات فإن أساس جميع القوانين العلمية سوف ينهار ، وذلك لأن القانون العلمي يعني تمسك الذهن بأحد طرفي القضية بالذات ، فلو لم يكن تمسك على الإطلاق (حالة الشك) أو كان تمسك بالطرفين فإنه لا معنىUndeinde لقانون العلمي ، مثلاً حسب أساس هندسة إقليدس يكون الذهن مدعناً بأن هذه المسألة القائلة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين علميًّا ، وهذه قضية موجبة توصل إليها الذهن بفضل البرهان الرياضي وأصل امتناع التناقض ، وهو معرض عن نقايضها القائل أن مجموع زوايا المثلث ليس مساوياً لقائمتين ، أما لو فرضنا أنها جردن الذهن من أصل امتناع التناقض ، فإن الذهن بالتأكيد لن يظفر بأيٍّ يقين (بناء على البيان الأول) وعندئذ لا يصبح هذا الأصل قانوناً علمياً ، أو أنه في حالة اليقين به يظفر بيقين بنقيضه (بناء على البيان الثاني) فهذه المسألة ونقايضها على السواء بالنسبة للذهن ، وكما أن من الممكن عد هذه المسألة قانوناً علمياً ، فإنه من الممكن عد نقايضها قانوناً علمياً أيضاً ، وعلى أي حال فإن الموضوع سوف يخرج عن كونه قانوناً علمياً لأن معنى القانون العلمي هو اختيار الذهن لأحد الطرفين .

إن أصل امتناع التناقض هو الأساس جمجمة أحكام البدائية والنظرية .

ويشبه صدر المتألهين نسبة أصل امتناع التناقض إلى سائر الأصول والتصديقات البدائية والنظرية بنسبة ذات واجب الوجود إلى سائر الموجودات في عالم الأعيان ، أي أنها نسبة المعيّنة والقيومية ، فلو لم يكن لأنهار كل شيء ، والحقيقة كما يقول ، وذلك لأننا لو انتزعنا من الفكر البشري هذا الأصل الذي هو في الحقيقة أساس جميع الأصول الفكرية لما بقي له سوى الشك المطلق والتصورات المختلطة المبعثرة العارية عن التصديق أو التصديق المنشوّحة العارية عن اختيار طرف بعينه . ومن حقه أن يسمى بـ «أصل الأصول» .

إن أصل امتناع التناقض هو مورد قبول جميع الأذهان البشرية ، والواقع أنه لا يمكن =

لو تأملنا إحدى القضايا (بدبيبة كانت أم نظرية) بذهن منفتح لوجدناها بذاتها ويقطع النظر عن الخارج ومحكيها إما مطابقة للخارج أو غير مطابقة له (احتمال الصدق والكذب) ، ولا يمكن أن نقبل أبداً أن تكون قضية ما بجمعها الواقعية مطابقة له وغير مطابقة له في نفس

= أن يوجد إنسان وهو ينكر هذا الأصل في أعماق ذهنه وصميم نفسه ، أي أنه قد يكون هناك إنسان غافل عن هذا الحكم الفطري للذهن بسبب عروض بعض الشبهات أو قد ينكر وجوده ، ولكنه لا يمكن إطلاقاً أن يوجد إنسان وهو فقد لهذا الحكم في أعماق ذهنه .

ولم يتورط في إنكار وجود هذا الأصل في الفكر البشري العلماء في العالم القديم أو الحديث ، التجاريين والعلمانيين . ويستثنى من هذا السوفسطائيون في العالم القديم حيث أنكروا هذا الأصل ، وقد أنكروا أيضاً أتباع المطريق الديالكتيكي في العالم الحديث .

وقد حاول أتباع المادية الديالكتيكية أن يظهروا بعض قدماء اليونان القائلين بالحركة في الطبيعة أو المؤسسين فلسفتهم على أصل التزاع بين الأضداد في الطبيعة - حاولوا إظهار هؤلاء بمظهر المنكريين لأصل امتناع التناقض ، ومن هنا فقد اعتبروا الفيلسوف اليوناني القديم هرقلطيوس Heraclite منكراً لأصل امتناع التناقض في الفكر ، ولكن الحقيقة هي أنه قبل الفيلسوف الألماني هيجل Hegel المؤسس للديالكتيك الحديث لم يُنكر أحد هذا الأصل الفكري علينا سوى السوفسطائيين . وقد كان هيجل نفسه ملتقطاً إلى أن ما يقوله لا علاقة له بأصل امتناع التناقض ، ولكن الماديين نهضوا لمقاومة هذا الأصل مقاومة عنيفة وذلك لأسباب خاصة . فالماديون في منطقهم وفلسفتهم قد انتهوا إلى طريق مسدود ، ولا مفرّ لهم إلا اللجوء إلى إنكار هذا الأصل البديهي . وقد أشرنا إلى بعض هذه الطرق المسدودة التي واجهتهم في تعليقاتنا على المقالة الرابعة (الجزء الأول من ٢٥٧ وما بعدها من الترجمة العربية) وسوف نتناول هذا الموضوع قريباً بتفصيل أكبر بعون الله .

الوقت ، أي أنها صادقة وكاذبة في وقت واحد ، أو لا صادقة ولا كاذبة في آن واحد . ومن هنا فإن اختيار أحد الطرفين (الإثبات والنفي) ليس كافيا لاستقرار العلم (الإدراك المانع من النقيض باصطلاح المنطق) ، وإنما لا بد أيضاً من إبطال الطرف الآخر ، ولا علاقة لهذا العمل بمقدار القضايا وصورها ، وإنما مع فرض استكمال القضية مادتها وصورتها لا بد لاستقرار العلم من إثبات أحد الطرفين (الصدق أو الكذب) ونفي الطرف الآخر .

والفرق بين البديهيّات والنظريّات هو أن النظريّات تحتاجة إلى غيرها في اكتساب مادتها وصورتها ، أمّا البديهيّات فإن مادتها وصورتها تكون من ذاتها ، كما أنه في عالم الطبيعة كلّما فرضنا تركيّباً فإنه يحتاج إلى آخر مادة في التحليل ، ولكن المادة ليست بحاجة إلى مادة وإنما هي المادة نفسها ، إذن سُنخ احتياج أي قضية إلى قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين (أولى الأوائل بالإصطلاح الفلسفـي) يختلف عن سُنخ احتياج النظري إلى البديهيّ فهو احتياج ماديّ وصوريّ .

توضيح ذلك : لو أخذنا برهاناً رياضيّاً مثلاً وقارناه إلى نتيجته ، فتأملنا في البرهان ثم انتقلنا إلى النتيجة ، وبالعكس أدركنا النتيجة ثم رجعنا إلى البرهان ، فإننا نواجه في هذه الحركة الفكرية حادثتين : إحداهما هي لو أننا استبدلنا بمقدار البرهان المفروض مقدار برهان آخر ، فأقحمنا مثلاً القضايا المستعملة في برهان طبيعي مكان القضايا المستعملة في برهان رياضي ، بشرط أن يبقى الشكل والترتيب محفوظاً ، لوجدنا أن النتيجة سوف تقطع علاقتها بالبرهان وتسقط .

والثانية : هي لو أننا غيرنا مكان مقدمات البرهان وبعثرنا ترتيبها لوجدنا أن النتيجة تختل أيضاً .

ويستتتج من هذا البيان :

- ١ - كما أن مواد التصديقات المتجة (المقدمات) مؤثرة في حصول النتيجة فكذا هيئة المقدمات وترتيبها فإن له تأثيراً في النتيجة أيضاً .
- ٢ - كما أن لمواد القضايا - أي القضايا من دون تأليف - بديهيات فكذا هيئتها وتأليفها - من حيث التأثير في النتيجة - إما أن تكون بنفسها بديهية وإنما أن تنتهي إلى البديهي (من أحب التوسيع في هذا الموضوع فليرجع إلى بحث القياسات النظرية والبديهية في المطلق) .

وقد اتضح من هذا البيان أن توقف النظري على البديهي إنما أن يكون في تولد مادة من مادة أو في تولد صورة من صورة ، ولا علاقة له بتوقف حكم على حكم آخر ، وإنما قولنا أن جميع القضايا متوقفة على قضية امتناع اجتماع وارتفاع التقىضيين فالمراد منه هو التوقف في العلم والحكم وليس التوقف المادي ولا الصوري .

إشكال

يقول علماء المادة التحولية^(١) : أن جميع النظريات السابقة المستنيرة

(١) إن الفلسفة المادية الحديثة المعروفة باسم المادية الديالكتيكية والتي يعتبر كارل ماركس (Karl Marx) وفرديريك إنجلز (Frederic Engels) المؤسسين الأصليين لها تتميز بنظرية فلسفية وأسلوب منطقي خاص ، فنظريتها الفلسفية مادية حيث تعدّ الوجود مساوياً للمادة وتنكر وجود كلّ ما وراء المادة ، وأسلوبها المنطقي أسلوب خاص استخدمته في طريقة التحقيق للتوصّل إلى معرفة الطبيعة ، وهي تؤمن بأنه بوساطة هذا الأسلوب فقط يمكننا التّعرف على الطبيعة والظفر بالمعرفة الحقيقة إن أسلوب التحقيق هذا هو الأسلوب الديالكتيكي الماركسي ، وهو عبارة عن طراز خاص في التفكير مبني على عدة أصول عامة مسيطرة على

الطبيعة ، ويعتقد هؤلاء أنه أسلوب البحث الوحيد الذي يكشف لنا الطبيعة وأجزاءها كما هي موجودة في الواقع ، إذن البحث العلمي هو الذي يطبق هذه الأصول وهي كما يلي :

أ - إن ماهية أي شيء هي عبارة عن علاقة ذلك الشيء بسائر أجزاء الطبيعة ، وكل شيء وكل جزء من أجزاء الطبيعة بذاته ليس قابلاً للمعرفة ، وبناء على هذا إذا أردنا دراسة موجود من موجودات الطبيعة فلا بد من الإمام بجميع ارتباطاته بسائر الأشياء ولا بد من دراسة تأثير البيئة الخاصة التي تخضع لها ماهيته شاء أم أب . يقول ستالين في الكراسة المسماة « المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية » :

« يؤكد الأسلوب الديالكتيكي على أن أي ظاهرة في الطبيعة لا يمكن فهمها منفردة ومن دون الأخذ بعين الإعتبار علاقتها بسائر ظواهر بيئتها ، وذلك لأن الظواهر التي نتصورها في أي مجال من مجالات الطبيعة عندما ندرسها بعيدة عن بيئتها فإنها تحول إلى أمر فاقد لأي معنى » .

ويسمى هذا الأصل بأصل تبعية الجزء للكل أو أصل التأثير المتبادل أو أصل الارتباط العام بين الأشياء .

ب - إن كل شيء في تغير وحركة وصيورة دائمة ، ولا وجود للسكون . والفكر الذي هو خاصة من خواص الطبيعةتابع أيضاً لقانون التغيير والحركة هذا . يقول إنجلز :

« لا ينبغي لنا أن نتصور الدنيا خليطاً من الأشياء الثابتة والتامة ، بل الدنيا عبارة عن خليط من مسارات تحولية تبدو فيها بعض الموجودات ثابتة في الظاهر ، وكذا انعكاسات هذه الموجودات في ضمير الإنسان التي نسميها بالأفكار ، ولكن الواقع هو أن هذه جميعاً في حال حركة وتحول دائم وتحطم مستمر » .

ويطلق على هذا الأصل عادة اسم أصل التغيير أو أصل الحركة أو أصل التكامل .

- جـ - ليس التغيير والحركة دائمًا على حالة واحدة وإنما تصل لحظات تطرًا فيها على التغييرات التدريجية حالة شديدة ونورية وتؤدي وبالتالي إلى التغييرات الكيفية .
يقول استالين :

«إن الدياليكتيكية - على العكس من الميتافيزيقية - لا ترى المسيرة التكاملية بشكل تيار بسيط في النشوء والارتفاع بحيث لا تنتهي فيها التغييرات الكمية إلى تغييرات كيفية ، وإنما تنظر إلى التكامل بما أنه يبدأ من التغييرات الكمية الخفية والقليلة الأهمية ، وينتهي إلى التغييرات الكيفية الواضحة والأساسية . ».
ويعرف هذا الأصل عادة باسم أصل القفزة .

د - إن الحركة التكاملية للأشياء نتيجة للتضاد والتناقضات الموجودة في أعماق الأشياء .
يقول استالين :

«إن الأسلوب الدياليكتيكي قائم على أن تيار التكامل من السافل إلى العالى لم يكن نتيجة لتكامل الظواهر المنسجمة وانساعها ، بل على العكس أنه أثر لظهور التناقضات الداخلية للأشياء والظواهر ، ويتم خلال « نضال » ميرير بين الرغبات المتصادمة الناشئة من تلك التناقضات ». .

يقول جورج بوليتزر في كتابه « الأسس الأولية للفلسفة » :

«إن الأمور لا تتبدل إلى بعضها فحسب وإنما كلّ أمر لا يبقى وحده وكما هو موجود بل، يصبح عبارة عن شيء شامل لضدّه أيضًا ، وكلّ شيء يكون حاملاً لضدّه ، فأمور العالم هي نفسها وهي ضدّها في نفس الوقت . . . وتغيير الأشياء وتحولها بسبب أنّ فيها تضاداً ، و يحدث التحول من جهة أنّ كلّ شيء غير منسجم مع ذاته ، فالبيضة الموجودة تحت الدجاجة في داخلها قوتان : إحداهما : تحاول أن تحفظ البيضة على حالتها ، والأخرى : تحاول أن تحول هذه البيضة إلى فرخ ، ومن هنا فإنّ البيضة ليست منسجمة مع ذاتها . . . فالشيء الذي يشقق من السلب يتّخذ حالة الإيجاب . فالفرخ إيجاب يخرج من نفي البيضة ، وهذه مرحلة من مراحل =

= التكامل . إن الفرخ يتغير إلى دجاجة ، وخلال هذا التحول يوجد نزاع وصراع بين القوى التي تريد الاحتفاظ بالفرخ على هذه الحالة والقوى التي تريد تحويله إلى دجاجة . فالدجاجة تفي للفرخ والفرخ بدوره حصيلة تفي للبيضة ، إذن الدجاجة تفي التفويت ، وهذا هو الأسلوب العام للدياليكتيك :

١ - الإثبات المسمى بـ « تز » (الحكم) .

٢ - التفويت المسمى بـ « آتي تز » (ضد الحكم) .

٣ - تفويت التفويت المسمى « سنتز » .

ويعرف هذا الأصل عادة باسم أصل التضاد أو أصل نزاع الأضداد .

وكما سبق لنا القول فإن النظرية الفلسفية للمادية الدياليكتيك قائمة على أساس الاعتراف بالمادة فحسب ونفي وجود ما وراء المادي ، ويسير تفكيرها المنطقي على أساس الأصول الأربع الماضية . ونحن إذ نتناول في هذه المقالة الأفكار والإدراكات وكيفية ظهور الكثرة في الإدراكات بالدراسة والتحليل فلهذا لا ينبغي لنا أن نخرج من موضوع البحث لنقد النظرية المادية والبحث حول الأصول الأربع للدياليكتيك ، فيما يتعلق بالنظرية الفلسفية العامة سوف يأتي تفصيله في المقالة الرابعة عشرة ، وأما ما يتعلق بتفسير القوانين الكلية والأصول العامة المسيطرة على الطبيعة ، فسوف نشرحه في المقالة العاشرة إن شاء الله . ولكل واحد من الأصول الأربع للدياليكتيك مؤيدون - قليلون أو كثيرون - في القديم والحديث لتفسير القوانين العامة للطبيعة ، وبعض هذه الأصول يمكن قبوله بقطع النظر عن نقاط الضعف الموجودة في منطق الماديين ، وسوف نبحث هذا الموضوع بالتفصيل في المقالة العاشرة . وكل ما يتعلق بهذه المقالة وقد تعرض له المؤلف في المتن هو العقائد والنظريات التي أبدتها أتباع المادية الدياليكتيكية - حسب الأصول الأربع الماضية ونظريتهم المادية - حول « الإدراكات » و « الأفكار » . فهاهنا يجدون منطق الماديين بشكل عجيب ووضع خاص غريب . ويمكن تلخيص الأسس العامة لتلك العقائد في هذه النقاط :

.....
أـ إن كل شيء هو بنفسه ليس ذاته ، فكل شيء هو غير ذاته ، فإذا قلنا :
« (أ) هو (أ) وليس هو غير (أ) ». =

فإنه خطأ ، أولاً : لأن هذا اللون من التفكير ناشيء من تصور أن الأشياء منفصلة عن بعضها ولا علاقة تربط فيما بينها ، ولكنه حسب الأصل الأول للديالكتيك لا يوجد شيء (لا في الخارج ولا في الفكر) يتمتع بجاهية منفصلة عن ماهياتسائر الأشياء ، فجاهية أي شيء إنما هي مجموعة من الإرتباطات المتادلة بين ذلك الشيء وسائر الأشياء ، وثانياً : لأن هذا القول يفرض للأشياء ماهيات ثابتة (في الفكر أو في الخارج) ، يقول جورج بوليتزر :

«إن الثبات يعني البقاء على حالة واحدة من دون تغيير في الشكل ، والآن لننظر ما هي التائج العملية الناشئة من هذه الخاصية الميتافيزيقية (أصل الثبات) ؟ إذا اعتبرنا الموجودات غير متغيرة فلا بد أن نقول إن الحياة حياة والموت موت » .

إن ما تقوله الميتافيزيقية ومن جود الثبات ومن أن كل شيء هو ذاته فحسب يتعلق بالمفاهيم والتصورات الذهنية ، ولا يشمل الأعيان الخارجية . الميتافيزيقية تعلن أن كل مفهوم في الذهن فهو «منفصل» عن المفهوم الآخر ، وتتصور أي شيء غير تصور الشيء الآخر ، فتصور الحياة غير تصور الموت وتصور البياض غير تصور الجسم و

وتنصف التصورات بهذه الخاصية لأنها فاقدة للصفات المادية ، ولو كانت التصورات مادية لأخذ تصور أي شيء مع تصور أي شيء آخر ، أي أنه حينئذ لا يكون لدينا - في الواقع - تصور واضح لأي شيء على الإطلاق ، والماديون حسب ما يؤمنون به من قانون الحركة العامة الشامل للأفكار أيضاً وما يعتقدونه من كون الإدراكات تتغير ماهيتها متأثرة باليائنة لا مفر لهم إلا إنكار هذا الأصل الميتافيزيقي .

إن هذا الأصل الذي ينكره الماديون بالنسبة للفكري يسمى بأصل « العينية » أو « الهوية » ، وهو أحد الأسس الأزلية للفكر البشري . ويعرف علم النفس (Identite)

الحديث أيضاً بوجود هذا الأصل الفكري . أن هذا الأصل من الأهمية بالنسبة للتصورات ما لأصل امتناع التناقض بالنسبة للتصديقات ، فكما أنها لو انتزعنا أصل امتناع التناقض من الفكر البشري لم يستقر حكم بأئية قضية فكذا الأمر لو أنها جرّدنا الفكر البشري من هذا الأصل ، فإننا عندها لن يكون لدينا تصور لأي شيء من الأشياء ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون تصور أي شيء في فكرنا نفس تصور جميع الأشياء الأخرى .

أما أصل تبعية الجزء للكل أو أصل التأثير والعلقة . المتبادلة بين الأشياء في الطبيعة فهو مورد قبول العلماء ، ويعترف الماديون أنفسهم أن أول من صرّح بهذا الأمر هو أفلاطون ثم أرسطو ، وما هو مورد قبول العلماء اليوم لا يعني أن ماهية أي شيء هي مجموعة علاقات ذلك الشيء بسائر الأشياء ، وبالخصوص فإن هذا الأصل لا يعطي تلك التبعة في مورد التصورات والأفكار . والماديون أنفسهم أيضاً يسلّمون - بالفطرة - بأصل العينية في الأفكار والتصورات لأنهم يقولون : كل ظاهرة هي مجموعة من علاقات هذه الظاهرة بذاتها بسائر الظواهر المجاورة لها ، إذن هم يعترفون بأن كل ظاهرة يحاولون دراسة علاقتها لها « ذات » بحيث إن الدرس يتبع علاقات ذات تلك الظاهرة (لا غيرها) مع سائر الظواهر . ويعترف الماديون - بالفطرة - أيضاً بأن التفكير في أي شيء ليس هو عين التفكير في جميع الأشياء الأخرى ، والدراسة العلمية لظاهرة ليست هي نفس الدراسة العلمية لسائر الظواهر الأخرى ، وهذا هو اعتراف بأصل العينية ، وكما قال المؤلف في المتن :

فإن العينية ملزمة للمفاهيم بشكل عام بحيث يكون حتى سلب العينية أيضاً بنفسه مستلزمـاً لإثبات العينـية . وذلك لأنـه كلـما حاول شخص إنكار العـينـية فإنه يـربـدـ أنـ يعني نفسـ العـينـية وليسـ شيئاً آخرـ ، إذـنـ فيـ فـكـرـ ذـلـكـ الذـيـ يـحاـوـلـ إنـكـارـ أـصـلـ العـينـيةـ يـكونـ مـفـهـومـ العـينـيةـ هوـ نفسـ مـفـهـومـ العـينـيةـ لاـ شيئاًـ آخـرـ .

يقول إنجليز في كتاب لودفيج فيورباخ (Leudwick Feuerbach) معرفـاًـ

.....
الديالكتيك إنه عبارة عن :

«علم قوانين الحركة في العالم الخارجي أم في الفكر الإنساني» .

فهل الديالكتيك في فكر إنجلز هو الديالكتيك أم شيء آخر؟

فهل هو عندما يحاول تعريف الديالكتيك بتصور مثلاً في فكره الميتافيزيقا وأشياء عديدة أخرى ، أم أن الديالكتيك في فكره هو الديالكتيك فقط لا أكثر ولا أقل؟

ب - حسب القانون العام للحركة والتغيير تكون جميع الأنكار والاحكام الذهنية أيضاً في حركة وتغيير ، ولا يصبح لأيٍ فكري قيمة دائمة . يقول إنجلز في كتاب «لودفيج فيورباخ» :

«وبهذه الصورة يكفل الإنسان إطلاقاً عن البحث عن طرق للحلٍ يقينية ويمسك عن طلب الحقائق الدائمة ويلتفت إلى الناحية المحدودة لكونه لون من ألوان المعلومات ، فهذه المعلومات تابعة لظروف معينة قد وجدت فيها» .

وقد أثبتنا في المقالة الثالثة أن الأنكار والإدراكات لا تتصف بالخصائص العامة للمادة ، وفي مقدمة المقالة الرابعة والتعليقات المذكورة فيها أقمنا الأدلة الكافية على رأينا فيما يتعلق بموضوع :

هل الحقيقة مؤقتة أم دائمة؟ وموضوع: هل الحقيقة متحولة ومتکاملة؟ (ليرجع من شاء إلى الترجمة العربية للجزء الأول من هذا الكتاب ص ١٧٥ - ١٨٠) .

ونكتفي هنا بالقول: هل النظرية الفلسفية للمادية الديالكتيكية وأسسها المنطقية من الحقائق أم لا؟ وإذا كانت من الحقائق فهل هي دائمة تفسر عالم الوجود والقوانين الطبيعية دائمة أم لا؟

إن لم تكن من الحقائق أصلاً فما هي دعوى الماديين حينئذ؟

وإن كانت من الحقائق فهل هي مؤقتة وذات قيمة محدودة؟ وحسب قانون التكامل و «الثلاثي» المشهور : الأطروحة - الطباق - التركيب فإنها تتتحول إلى صدتها فلماذا إذن كل هذا الضجيج ، ولماذا يقول ليدين : «لا يمكن أبداً تغيير أيّ قسم -

.....

من الأقسام الأساسية للفلسفة الماركسية المبنية بأكملها من الفولاذ» ؟ وإن كانت هذه النظرية الفلسفية وأسسها المنطقية حقائق دائمة ، إذن يثبت خطأ تلك النظرية القائلة أن كل حقيقة فهي مؤقتة .

وعلاوة على هذا فإن نفس هذا الحكم بأن كل حقيقة فهي مؤقتة أهو حقيقة أم لا ؟ إن كان حقيقة فهل هذه الحقيقة مؤقتة أم دائمة ؟ إن كانت دائمة إذن ليست كل الحقائق مؤقتة بل ظفرنا بمورد استثناء ، وإن كانت مؤقتة إذن لا يمكن القول إن جميع الحقائق مؤقتة بشكل كلي ودائم ومطلق . بل من لوازم هذه النظرية الإلغماس في الشك المطلقا والختم على الأفواه حتى لا تبدي رأياً بالنسبة لأي شيء . وحتى حول الحقائق التاريخية أيضاً لا يمكن إبداء رأي يقيني ، لأن كل حقيقة تاريخية فهي فكرة تحمل مكاناً في الذهن ومشحونة لقانون التغيير والتبدل ، فمثلاً هذه الفكرة التي تتضمن أن ثورة أكتوبر قد ثُمت عام ١٩١٧ م هي حقيقة لفترة معينة ثم بعد ذلك تفقد قيمتها الحقيقة . بل حسب هذه النظرية القائلة بتغيير الفكر لا معنى حتى للحقيقة المؤقتة لأن أي فكرة لا يمكن أن تبقى لفترة معينة ، فهي في حركة وتغير لا ينقطع ، وأي شيء في اللحظة الثانية ليس هو الذي كان في اللحظة الأولى .

والواقع هو أننا لو قلنا بالوجود التحرّك للتفكير والإدراكات لأصبحنا من المنكريين لإمكانية العلم والقائلين بأن كل شيء هو مجهول لدينا ، وكما قال المؤلف في المتن لا بد من الإعتقداد « بأن كل شيء مجهول ، وحتى هذه القضية القائلة : كل شيء مجهول ، بنفسها هي قضية مجهولة » .

ومن هنا فقد توصل الحكماء منذ أقدم الأزمنة إلى أن كيفية وجود الإدراكات تختلف عن كيفية وجود الحركة والتغيير .

وقد تقدم لنا القول في التعليقة على هذه المقالة (ص ٥٣ فيها بعد) : إن الوجود المادي المحتل للمكان والمتغير في الزمان يكون محتاجاً عن نفسه ، ونحن إذ ندرك الأشياء المكانية والزمانية ، كل واحد منها في مكانه ورتبته ، فذلك بسبب =

= أن إدراكاتنا لا تميز بالأبعاد المكانية والزمانية ، وحق الحركة نفسها التي لا يجتمع أي جزء مفروض منها مع الجزء المفروض الآخر في الزمان ، فنحن نستطيع إدراكتها لأنّ فكرنا قادر على الإحاطة في ظرفه بالجزء المتقدم والجزء المتأخر ، الجزء الماضي والجزء اللاحق ، ويستطيع أن يستوعبها في ظرفه بجمعها كما هي موجودة في مكانها ورتبتها ، ولو فرضنا أن الإدراكات والأفكار لا تتمتع بالوجود المحيط والجامع فإن الإدراك عندئذ سيكون متعدراً .

وفي هذا المجال نجد من المناسب أن نحوال دون الواقع في اشتباه قد يتورط فيه البعض ، فنحن لا نريد أن ندعى - مثل بعض فلاسفة أوروبا - أن عملية الإدراك تستلزم فرض الأشياء ساكنة ، بل على العكس من ذلك فنظرتنا تتضمن أن الإدراك الحقيقي لحركة الأشياء وتغيرها لا يتيسر للذهن إلا إذا كانت للذهن ناحية يتصف فيها الثبات والإحاطة والشمول .

ج- لا اختلاف بين الوجود والعدم ، ولا بين الإيجاب والسلب . فالشيء الواحد قد يكون موجوداً وهو في نفس الوقت معدوم .

والقضية الواحدة قد تكون صادقة وهي في نفس الوقت كاذبة ، فلا اختلاف بين الصدق والكذب ، ولا بين الصحيح والخطأ ، ولا بين الإيجاب والسلب . يقول جورج بوليتزر :

«يرى الميتافيزيقيون أن الموجودات وانعكاساتها في المخ والإدراكات هي أمور منفصلة لا بدّ من دراستها منفردة ومتعاقبة بشكل ثابت ومتجمد ، بعيداً عن التغييرات ، ويعتبرون الطيّاق (آتي تز - ضد الحكم) بلا وساطة ومنفصلاً عن الحكم ، فهم إنما أن يقولوا : نعم ، نعم - وإنما أن يقولوا : لا ، لا ، وغير هذا لا يجوز الإيمان به ، وحسب تصورهم فإنه لا بدّ من اختيار أحد الطرفين : إنما الوجود وإنما العدم ...» .

ويقول إنجيلز في كتاب «لودفيج فيورباخ» :

«وكذا الإنسان فإنه لم يعد يرهب التناقضات التي كانت علوم ما وراء الطبيعة تؤكده =

.....

أنها قديمة وثابتة وترفض أي تغيير ، من قبيل : التضاد ، الصحيح والخطأ ، الخير والشر ، الشابت والمتحير ، الحتمي والصادفة وغيرها ، فنحن نعلم أن هذه التناقضات قيمة نسبية ، فيما يعتبر اليوم صحيحاً له ناحية غير صحيحة مستترة وستظهر فيها بعد ، وما يُعد اليوم غير صحيح له ناحية صحيحة بسببيها كان يعتبر في الماضي صحيحاً . وما نعتبره واجب الواقع فهو مركب من حوادث اتفاقية تماماً ، وما نعده صدفة فقد ركزنا على ظاهره فقط ، وينافي تحت هذا الظاهر الوجوب واللزوم » .

إن الفلسفة المادية لما كانت قائلة في الطبيعة بالنزاع بين الأضداد وتبديل الشيء إلى ضده ، ومن ناحية فهي تعتبر الأفكار مادية صرفة ، ومن ناحية أخرى لم تجعل أي فرق بين التضاد والتناقض ، ولا بين الإيجاب والسلب ، وهي تنكر أصل امتناع التناقض في الأفكار ، وهناك مشاكل أخرى ورطتها في طرق مسدودة (ليرجع من شاء إلى الترجمة العربية للجزء الأول من هذا الكتاب ص ٢٥٧ فما بعد) كل هذه الأمور دفعت هذه الفلسفة لإنكار هذا الأصل الفكري المسلم من أساسه وأدانت أنه لا مانع من أن يكون شيء واحد صادقاً وكاذباً في نفس الوقت ، صحيحاً وخطأً في وقت واحد .

وقد أوضحنا من قبل أن غضّ النظر عن أصل امتناع التناقض يهدّم أساس جميع العلوم . فكما قلنا أن القانون العلمي للذهن البشري يعني المَحَاجَه الذهن إلى قضية خاصة والأعراض عن الطرف المقابل لها ، فأنتم الذين تصوغون في أفكاركم نظرية فلسفية وتدعون أن الوجود يساوي المادة لا بد أن تكونوا متوجهين في أذهانكم إلى هذه القضية ومعرضين عن القضية المقابلة لها وهي أن الوجود ليس مساوياً لل المادة ، وكذا الحال في مورد كلّ واحد من أصول الديالكتيك الأربع التي قبّلتموها لا بد أن تكونوا معرضين عن النقاط المقابلة لها ، إذن أنتم بأنفسكم قد قلتم : نعم ، نعم لنظرتكم الفلسفية وأسسها المنطقية ، وقلتم : لا ، لا للنظرية الفلسفية الميتافيزيقية وأسسها المنطقية .

من البيان الماضي والتي تشكل الأساس للمنطق الجامد يقوم منطقها على أساس هذه الأصول الثلاثة :

١ - أصل العينية ، أي أن كل شيء هو بنفسه عين ذاته .

= ونذكر مثلاً من العلوم : فنحن في الرياضيات نبذل جهداً لنقيم برهاناً على مسألة وثبتت نتيجة معينة ، ومن المؤكد أن الذهن يقبل تلك التبيحة وتعرض عن النقطة المقابلة لها وذلك لأنه لا يرى تلك النتيجة قابلة للجمع مع النقطة المقابلة لها ، وكما قال المؤلف في المتن :

«كيف يتصور أن يقام برهان على نظرية من النظريات ويتم إثبات نتيجة معينة ، ثم في نفس الوقت لا يضر بذلك البرهان القيام بتکذیب تلك النتيجة !؟» .

كانت هذه هي الأصول الثلاثة للمادية الديالكتيكية في مورد الأفكار والإدراكات ، وتشكل هذه الأصول الثلاثة النقطة المقابلة تماماً للأصول الثلاثة التي تؤمن بها سائر الأنظمة الفلسفية ولا سيما الميتافيزيقية ، فالميتافيزيقية تؤمن في مورد الأفكار، بثلاثة أصول هي : العينية - الثبات - امتناع التناقض ، وقد عرف القارئ الكريم أن إمكانية المعرفة متوقفة على هذه الأصول الثلاثة التي تعلّمها الميتافيزيقية ، وعلى فرض إنكار أي واحد منها فإن حصول العلم يصبح متعدراً .

والمطلعون على الفلسفة وتاريخها يعلمون أن السوفسقائة ليست شيئاً سوى إنكار إمكانية العلم ، وقد اكتفى السوفسقائيون القدماء بإنكار أصل امتناع التناقض لتهديم إمكانية العلم ، ولكن الماديين أضافوا شيئاً آخرين يكفي كل واحد منها - إذا تم قبوله - لتفكي إمكانية العلم . والعجيب هو أن هؤلاء السادة - في نفس الوقت - نظرية فلسفية وأساساً منطقية وهم يدعون اليقين بشأنها ، بينما السوفسقائيون قد التفتوا إلى أنهما بإنكارهم لأصل امتناع التناقض لا بد أن يغضباً النظر عن أي نظرية فلسفية وعن أي أساس منطقية يقيمية ١١

والعجب من هذا كله هو أن هؤلاء السادة يعتبرون أنفسهم حماة العلم والتابعين له والذائين عنه ١١١

٢ - أصل الثبات ، أي أن كُلّ شيء في اللحظة الثانية هو نفسه الذي كان في اللحظة الأولى .

٣ - أصل امتناع اجتماع الضدين ، أي أنَّ الوجود والعدم لا يجتمعان في مكانٍ واحدٍ .

(لقد بذلوا اجتماع النقيضين - الذي هو عبارة عن اجتماع الصدق والكذب ، أو اجتماع السلب والإيجاب من جهة واحدة حقيقة - إلى المتناقضين ثم بذلوه إلى الضدين ، وقد وسعوا معنى الوجود والعدم من معنى الإيجاب والسلب ليشمل مورد القوة والفعل ثم عبروا بهذا التعبير وقاموا بهذا التفسير) .

ولكنه بعد أن أحرز العلم الحديث تقدمه الهائل وصاغ قانون التحول والتكميل العام وأسس نظام : الأطروحة « تز » ، الطباق « آنتي تز » ، التركيب « سنتر » (الوجود - العدم - الصيرورة) فإنه لم يبق أي أساس تقوم عليه الأصول الثلاثة السابقة الذكر للميتافيزيقية ومنطقها فسقطت عن الاعتبار ، وذلك لأنَّه حسب النظام المذكور يكون كُلُّ موجود ممتعًا بواقعه وجوده ، وهو الذي يحفظ له وضعه الفعلي ، ولما كان في تبدلٍ مستمرٍ فإنه يرافق عدمه ونفيه وينميه ، ومن جموع الوجود والعدم يظهر موجود آخر ، وفي نفس الوقت الذي تتعلق فيه هذه المراتب الثلاثة (الوجود والعدم والصيرورة) بالمراحل الثلاثة المترتبة لهذا الموجود فإننا إذا بدأنا من المرحلة الثانية له (العدم) . فإنها تنطبق عليه أيضًا ، أي أنَّ « العدم » يصبح « وجوداً » ، و « الصيرورة » تصبح « عدماً » ، والوجود اللاحق الآتي من تبدل « الصيرورة » يصبح « صيرورة » وهكذا دواليك . . .

وبهذه الصورة لا يبقى مجال لأصل الثبات والعيبة وامتناع اجتماع

الضدين . ويهاجم العلماء الماديون - اعتماداً على هذه النظرية وبعد هذا البيان المجمل - البدويّات والنظريات التي تم إثباتها في أبواب المنطق المختلفة ويبطلونها ببيانات نابعة من هذا البيان ، فيقولون مثلاً بالنسبة للحدّ : إن الحدّ الذي يقول به المنطق الميتافيزيقي هو مجموعة أجزاء ماهيّة الشيء ، ولا يكون هذا الأمر صحيحاً إلّا إذا كانت للشيء ماهيّة منفصلة عن بقية الماهيّات ، والحال أنه ليس كذلك ، ولا يكون صحيحاً إلّا إذا كانت ماهيّة الشيء ثابتة على حالة واحدة ، والحقيقة أنه ليس كذلك ، ولا يكون صحيحاً إلّا إذا لم يكن مع الشيء ضده ، والواقع أنه ليس كذلك..

ويقولون مثلاً بالنسبة للشكل الأول من القياس الاقتراني :

في هذا المثال المعروف : كلّ إنسان حيوان - وكلّ حيوان حسّاس - إذن كلّ إنسان حسّاس ، لا يعطي هذا الشكل هذه النتيجة ، ولا يكون الإنسان حسّاساً إلّا إذا كانت للإنسان ماهيّة مستقلة عن الماهيّات الأخرى ، بحيث يبقى الإنسان إنساناً ولا يصبح غير إنسان ، بينما الواقع ليس كذلك . وفي غير هذين الموردين قد أوردوا إشكالات تشبه حديثهم فيها ، ومن الواضح أنّ هذه جميعاً ناشئة من نفي الديالكتيك للأصول الثلاثة المذكورة .

الجواب

نحن الآن لا نتناول في حديثنا النظام الثلاثي :

(الأطروحة - الطباق - التركيب) بشكل أساسي ، وترك الشرح الكامل لأجزاء هذه النظرية الحديثة - بعون الله - إلى مقالة قادمة عنوانها « القوة والفعل » .

فنحن سوف نوضح هناك - ضمن شرحنا لمعنى الحركة العامة - إن

هذا الموضوع هو عين ذلك التفسير الذي قدمه الفلسفه منذ أقدم العصور
موضعين فيه حقيقة مطلق الحركة بأنها :

«كمال أول لما بالقوة من حيث إنه القوة» ، أو «الاتحاد القوة والفعل
في الحركة». والفرق بين هذين البيانين هو أن فلاسفة المادية التحولية قد
بيّنوا موضوعاً ناضجاً ببيان ساذج فجّ قاصر .

أجل إن القصة الطويلة لـ «الأطروحة - الطباق - التركيب» يمكن
اختصارها في هذه الجملة القصيرة : «الاتحاد القوة والفعل في الحركة» .
والسبيل البعيدة المتعددة التي سلكها فلاسفة الماديون في هذا الوادي
والتحف الطازجة التي يعودون بها في كلّ مرة ويعرضونها للناظارة على
المسرح ، إنما هي متضادة ومتناقضه فيما بينها إلى مدى عجيب بحيث
يكونون في الواقع قد صاغوا نظاماً من اللآنظام .

ولئلا نبتعد عن مجرب الحديث الخاص في هذه المقالة ولنبين النتيجة
المنطقية لهذا الكلام ونوضح بعض الملاحظات حول الأصول الثلاثة
المذكورة (العينية - الثبات - استحالة اجتماع الصدرين) التي ينكرها
الديالكتيكيون والتي قد أتضحت إلى حدّ ما من المقالات السابقة فإننا نذكر
 بهذه النقاط :

أولاً : إن ما يقوله العالم المادي من انتفاء العينية صحيح ، ولكن
هذا الأمر يجري في مجال المادة الخارجية وتركيباتها ، لا في مجال العلم
و والإدراك ، لأننا قد أثبتنا في المقالة الثالثة (العلم والإدراك) إن العلم
و والإدراك لا يتميزان بصفة التحول المادي ، وأي صورة إدراكية فهي
منفصلة تماماً عن أيّ صورة إدراكية أخرى ، وطبعتنا المنتجة للعلم والمولدة
لأفكار شاهد صادق على ما نقول ، ومن الواضح أن العالم الديالكتيكي

أيضاً يتمتع بهذه الطبيعة ، وضميره العلمي ليس مستعداً أبداً لقبول مضمون حديثه ، وذلك لأنه خلال هذا البيان والتحاطب يحبّ من أعماق نفسه أن يوصل إلينا (نحن المخاطبين) عين مقصوده دون غيره ، أنه يتمنى أن نعترف بصححة نفس مقصوده لا سواه ، وضميره يشهد بأن الموضوع الذي يشرحه اليوم هو نفس ما فهمه بالأمس ، وهو نفسه الذي كان قبل الأمس من المجهولات إن العينية ملزمة للمفاهيم بشكل عام بحيث يكون حتى سلب العينية أيضاً بنفسه مستلزمًا لإثبات العينية (يحسن التأمل في هذا المجال) .

وثانياً : إن إنكار الديالكتيكيين للثبات صحيح في المادة - كما قلنا ذلك في العينية - وليس صحيحاً في الصورة العلمية التصورية أو التصديقية .

حقاً إن هؤلاء ماذا يتخيلون بالنسبة للقضايا التاريخية المتصّرمة وتاريخ حياة الماضين والمتقدّمين علينا ؟ أیكون كلّ شيء مجهولاً للإنسان ؟ وحتى هذه القضية مجهلة لديه أيضاً ؟

أیكون كلّ شيء في إدراك الإنسان نسبياً ومتغيراً ، حتى هذا الشيء ؟
لعلنا نفكّر بالطريقة الميتافيزيقية ولا نفهم ما يقولون ! (كما يدعونهم) ، ولكن ماذا يقولون بالنسبة لهذا الفرض :

الم توجد أفكار تتصف بالعينية والثبات ؟

وإذا كانت قد وجدت فهل يعقل أن تكون فئة من الأفكار تتصف بالعينية والثبات وفئة أخرى فاقدها ؟ !

أي أن الفكر يوجد تارة مع أوصاف المادة وتارة أخرى بدونها !!

أي أن الفكر الذي هو مادي ، أحياناً يكون مادياً وأحياناً لا يكون مادياً (وهذا التناقض مستحيل ولكن هؤلاء العلماء يصرّحون بجواز اجتماع المتناقضين !!) .

وثالثاً : إن اجتماع النقضين (الذي يُعبّر عنه غالباً باجتماع الصدرين عند الديالكتيكيين) مستحيل في المادة وفي الإدراك ، ومن الواضح جداً أننا لو فرضنا الشك في آية قضية بدائية (كما قلنا أن حصول العلم بأي بدائي متوقف على قضية استحاللة ارتفاع واجتماع النقضين ، ومع فرض عدم هذه القضية فإنه لن يستقر علم) فإنه لا يمكن الشك إطلاقاً في حكم النقضين ، وفطرة أي إنسان - وحتى علماء المادية التحولية - ترفض بطلان هذا الحكم ، وكلّ هذه المحاولات التي يبذلها الديالكتيكيون لتفني هذا الحكم والأمثلة التي يذكرونها لإثبات صحة دعواهم والتعبيرات المختلفة في هذا المجال (من قبيل الوجود والعدم - بالقوة وبالفعل - الأطروحة ، الطباق ، التركيب - الصدآن والتغايران والمتنافيان) كلّها تدل على أنهم قد تورّطوا في خلط عجيب فوضعوا شيئاً آخر مكان النقضين ، وبذلك فقد خرجوا من محل النزاع ووجهوا سهامهم إلى غير الهدف المقصود ، وإنّا لهم ليسوا مستعدين على الإطلاق أن يوافقوا على أنّ حكماً ما صادق مئة بالمائة وكاذب أيضاً مئة بالمائة ، وهو ليس صادقاً ولا كاذباً .

أجل إن العلماء الديالكتيكيين يقولون : إن أسلوب التفكير الميتافيزيقي - الذي هو تفكير مطلق - هو الذي يخلق هذه المشاكل ، أما أسلوب التفكير الديالكتيكي فهو « نسبي » ، ويتفق معه الخارج المادي ، لأنّه في الخارج المادي ليس لدينا إثبات مطلق ولا نفي مطلق ، إذن أي إثبات في الخارج قابل للجميع مع السلب .

ولكننا نقول :

أولاً : إن هذا اعتراف صريح بصحة حكم النقيضين حتى في الخارج ، لأن الحكم الذي يثبتونه في الخارج (وهو أن التفكير نسبيٌّ ومتفق مع الخارج المادي) لا يقبلون أبداً أن يصبح كاذباً وينفي من الخارج .

ثانياً : إن أسلوب التفكير الديالكتيكي نفسه أسلوب مطلق ، لأن هؤلاء العلماء لا يرضون أن يقال لهم : كلّ هذه الجهود التي بذلتموها ذهبت أدراج الرياح ، واستدللاكم فارغ وكاذب ، إذن لا بدّ أن يكون هذا الاستدلال صحيحاً باعتقادهم ، وهذا هو تفكير مطلق قد حلّ في عقولهم ، ومن حسن الحظ أنه تفكير على الطريقة الديالكتيكية ، إذن التفكير بالأسلوب الديالكتيكي أيضاً كان مطلقاً وليس نسبياً .

بل كيف يتصور أن يُقام برهان على نظرية من النظريات ويتم إثبات نتيجة معينة ، ثم في نفس الوقت لا يضرّ بذلك البرهان القيام بتکذیب تلك النتيجة ؟ !

إشكال

لو فرضنا أن جميع الأحاديث الماضية مع أُسسها الاستدلالية المذكورة ضمن المقالات الثالثة والرابعة والخامسة صحيحة ، فإنه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة وهي أن جميع العلوم والإدراكات أو أغلبها مأخوذة من واقع المادة الخارجية ، إذن تكون المادة على أيّ تقدير مؤثرة في ولادتها ، ولا يعقل أن يكون هناك موجود متحوّل متكامل مع أنه يوجد شيئاً ثابتاً غير متغير . ومن هنا فإنه لا مفرّ من الإعتراف بوجود التحوّل في العلوم والإدراكات ، وبناءً على هذا يصبح حديث الديالكتيك صحيحاً في وصفه للعلوم والإدراكات وفي الأسلوب الذي اُخذه في هذا المضمار .

الجواب

إن ما تقتضيه الأصول المبرهنة الماضية هو أنه مع فرض عدم تزون العلوم والإدراكات مادياً لا يمكن الحديث عن الولادة الطبيعية ، ومن الطبيعي عندئذ أن تندم التبعية في الحكم بين المادة والإدراكات ، وأما فيما يتعلق بما تستتجه الدراسات الفلسفية في مورد النسبة الوجودية بين الموجودات غير المادية فمع حفظ موافقة ذلك في مورد الإدراكات لا بد من القول إن الإنسان عند حصول الإدراكات توجد فيه مجموعة من الآثار المادية في ظل ظروف خاصة فتوجد هذه الظواهر غير المادية التي تتميز بـ مطابقة خاصة مع المادة ، سوى أن المادة ذاتاً ناقصة متحولة ، وأما تلك الظواهر غير المادية فهي ثابتة .

أما ما ورد ضمن حديثنا عن هذه الظواهر من ذكر لـ « التَّوَالُد » و « الاستنتاج » و « التَّكُون » فهو من آثار جوّ البحث ، وما ألقه الإنسان من التعامل مع المادة والماديات ، وهو من باب التجوز والتسامح .

إشكال

إن التجارب المتعاقبة تثبت لنا أن البيئة التي يعيش فيها الإنسان تساهم في تكوين أفكاره ، ومن الواضح أن اختلاف المعلومات والأفكار تابع لاختلاف المنطقة والبيئة التي يقطنها الإنسان ، ويحدث هذا حتى بالنسبة للإنسان الواحد إذا عاش في زمانين وتعرض لبيئتين ، ونحن نستطيع أيضاً أن نُوجِد في الناس أفكاراً مختلفة إذا ما وفّرنا لهم ألواناً مختلفة من التربية ، إذن الحقائق العلمية مخلوقاتنا وهي تابعة لنا ، وليس لها ثبات لا يقبل التغيير .

الجواب

إن الوصف المذكور (التغيير) خاص بمجموعة معينة من المعلومات والإدراكات ، وهي التي يكون مطابقها الخارجي من الأمور الاجتماعية التي نحن نوجدها ، ومن المؤكّد أن هذه الإدراكات الخاصة سوف تتغيّر بالتغييرات التي ندخلها نحن على ظروفنا الاجتماعية .

أما مجموعة الإدراكات التي يكون مطابقها خارج مجال المجتمع ، وهي تتصف بالوجود والتحقّق مع فرض وجود الإنسان أو عدمه ومع فرض وجود أيٌّ حيًّا اجتماعي أو عدمه ، أي أن وجود الحيوان المدرك وعدمه لا يؤثّر في واقعيتها ، فإن اختلاف بيئـة الحياة والتربية والتلقين لا يؤدّي إلى اختلافها .

إن التوضيح الكامل لهذا الموضوع بشكل مفصل يحتاج إلى دراسة مواد العلوم والإدراكات بأسلوب آخر أحدث وأجدّ ، بحيث تتناول بالبحث والتحقيق العلوم والإدراكات الحقيقة والإعتبرانية ، ونوّضح كيفية مطابقتها لخارجها وما لها من خواص أخرى ، ولهذا نرى أن نهي هذه المقالة عند هذا الحدّ لنبداً مقالة أخرى تنهض بهذه المهمة .

قائمة بالمسائل التي أثبتنا صحتها في هذه المقالة :

- ١ - لكل علمٍ حضوريٍ في مورده علمٍ حضوريٍ .
- ٢ - إن لكل واحدٍ منا على حضوريًّا بنفسه وقواه وأفعاله الإدراكية ، وكذا له علمٌ حضوريٌ بنحو من الأنحاء بمحسوسته الأولى ، وكل علمٍ حضوريٍ فهو نابع من هذه العلوم الحضورية .
- ٣ - تنقسم العلوم والإدراكات إلى التصورات والتصديقات ، وتنقسم التصورات إلى قسمين : الماهيات والاعتبارات .
- ٤ - نحن نطلع على كنه المعلوم في مورد الماهيات .
- ٥ - تعلم المفاهيم الاعتبارية بعد الماهيات .
- ٦ - نحن نحصل على المفاهيم الاعتبارية في البدء بوساطة النسبة ، ثم بعد ذلك بشكل مستقل ، وفي جميع هذه الموارد تكون حكايتها عن الخارج بالعرض .
- ٧ - إن كمية كبيرة من التصورات تكون قضايا في الحقيقة ، والعكس أيضاً صحيح .
- ٨ - كما أن الانقسام إلى الحقيقة والاعتبار موجود في التصور فهو موجود أيضاً في التصديق .

- ٩ - للمفاهيم كثرة وانقسام آخر وهو الحاصل عن طريق البساطة والتركيب .
- ١٠ - لا بد من معرفة الماهيات عن طريق التّحديد المنطقي ،
- ١١ - للعلوم والإدراكات كثرة أخرى بوساطة الانقسام إلى البدائي والنظري .
- ١٢ - إن أي معلومٍ تصديقى نفرضه فهو إما أن يكون بنفسه بديهياً وإما أن ينتهي إلى بديهي .
- ١٣ - إن أي معلومٍ نظري يوجد من تأليف البدائيات أو النظريات المنتهية إلى البدائيات أو المختلطة منها .
- ١٤ - الفرق بين البدائي والفرضية .
- ١٥ - إن احتياج النظري إلى البدائي مختلف عن سُنْخ احتياج أي قضية لحكم النقيضين . وجَيْع المعلومات محتاجة إلى حكم النقيضين .
- ١٦ - كما أن مواد التصديقات المنتجة مؤثرة في النتيجة فكذا هيئت المقدمات .
- ١٧ - إن الهيئة - مثل المادة - تنقسم أيضاً إلى البدائية والنظرية .
- ١٨ - إن النسبة بين المعلوم الخارجي والصورة العلمية ليست هي نسبة الولادة .

المقالة السادسة

الإدراكات الاعتبارية

مقدمة صاحب التعليقة

إن الموضوع الذي نطرحه في هذه المقالة يتعلّق أيضًا بعالم الذهن والإدراكات . فما ندرسه في هذه المقالة ونحلّله هو قسم من الإدراكات المسمى باصطلاح هذه المجموعة عن المقالات باسم « الإدراكات الاعتبارية » .

فإدراكات الاعتبارية في مقابل إدراكات الحقيقة . وإدراكات الحقيقة هي انكشافات وانعكاسات ذهنية للواقع ونفس الأمر ، وما بيناه في المقالة الخامسة من أقسام التصورات والتتصديقات وكيفية وجودها في الذهن كان متعلقاً بالإدراكات الحقيقة . وأماماً إدراكات الاعتبارية فهي فروض صاغها الذهن لتأمين احتياجات الحياة ، وهي تتّصف بالوضعيّة والاتفاقية والاعتبارية ولا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر . ويُستفاد من إدراكات الحقيقة في البراهين الفلسفية أو العلمية - الطبيعية أو الرياضية - ويُمكن الاستنتاج منها نتيجة فلسفية أو علمية ، وكذلك نستطيع الظفر بإدراك حقيقي من برهان فلسيّ أو علميّ ، ولكنّه في مورد الاعتبارات لا يمكن الحصول على مثل هذه الفائدة . وبعبارة أخرى فإنّ لإدراكات الحقيقة قيمة منطقية ، وليس للإدراكات الاعتبارية قيمة منطقية .

ولا تكون إدراكات الحقيقة تابعة لاحتياجات الموجود الحيّ

الطبيعية ولا لعوامل بيئته الخاصة ، وهي لا تتغير بتغيير الاحتياجات الطبيعية أو عوامل البيئة ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تابعة لاحتياجات الحياة وعوامل البيئة الخاصة ، وهي تتغير بتغييرها . والإدراكات الحقيقة ليست قابلة للتطور والنشوء والارتقاء ، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تقطع طريق التكامل والنشوء والارتقاء . وتكون الإدراكات الحقيقة مطلقة ودائمة وضرورية ، لكن الإدراكات الاعتبارية نسبية ومؤقتة وغير ضرورية .

ونواجه في هذا المجال موضوعاً مهيناً وهو : هل لدينا - حقيقة - لونان من الإدراكات : أحدهما : حقيقيٌ ومطلق ثابت ومتتحرر من الاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة ، والأخرة فرضيٌّ ونسبةٌ ومتطور وتابع لاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة ؟

ولذا كان الواقع كذلك فهل تكون ميزات ومشخصات كلّ قسم منها منفصلة عن ميزات ومشخصات القسم الآخر ؟

إنَّ التمييز والتُّفْكِيك بين الإدراكات الحقيقة والإدراكات الاعتبارية لازم وضروريٌّ جداً ، وعدم التمييز بينهما مضرٌّ وخظير جداً ، وعدم التمييز هذا هو الذين أورد كثيراً من العلماء المهالك ، فcas بعضهم الإعتبارات على الحقائق ، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الإعتبارات ، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مورد الإعتبارات وعمّمها لتشمل الحقائق ، فظنَّ أنَّ الحقائق - مثل الإعتبارات - مفاهيم نسبة متغيرة لاحتياجات الطبيعة .

* * *

في أواخر المقالة الخامسة - عندما كنا نتحدث عن أصل الثبات -

قلنا : إن الإدراكات ليس لها صفة التغيير ، وذكر المؤلف في متن تلك المقالة ص ١٧٦ إشكالاً نعيد ذكر نصه :

« إن التجارب المتعاقبة تثبت لنا أن البيئة التي يعيش فيها الإنسان تساهم في تكوين أفكاره ، ومن الواضح أن اختلاف المعلومات والأفكار نابع لاختلاف المنطقة والبيئة التي يقطنها الإنسان ، ويحدث هذا حتى بالنسبة للإنسان الواحد إذا عاش في زمانين وتعرض لبيتين ، ونحن نستطيع أيضاً أن نجد في الناس أفكاراً مختلفة إذا ما وفرنا لهم ألواناً مختلفة من التربية ، إذن الحقائق العلمية مخلوقاتنا وهي تابعة لنا ، وليس لها ثبات لا يقبل التغيير » .

وقلنا في التعليقة المذكورة هناك (ص ١٤٣ فما بعد) عند الحديث عن اختلاف وجهة نظر المنطق التّعقولي عن المنطق التّجربـي في باب « الأسس والمبادئ العقلية العامة » .

إن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين يعتبرون ظهور هذه الأسس والمبادئ العقلية - أي تلك التّصدیقات التي يطلق عليها المنطق العقلي اسم « البديهيات الأولية التّصدیقية » - معلولاً للعوامل الحيوية أو الاجتماعية .

وتتفق نظرية هؤلاء العلماء مع نظرية المنطق العقلي في القول بأن الأصول العقلية ليست وليدة التجربة ، وبهذا فإنها تردان المنطق التجربـي ، ولكن نظريتهم تخالف المنطق العقلي من ناحية القول بالثبات وعدم التغيير ، وذلك لأن نظريتهم تدعى أن هذه الأسس متناسبة دائمًا وتابعة لبيئة الإنسان الطبيعية أو الاجتماعية ، ويتغير البيئة الطبيعية أو الاجتماعية فإنها تتغير وتبدل قطعاً ، أما نظرية العقليين فإنها تصرّح بأن

العقل والأسس العقلية ليست تابعة للبيئة ، وهي لا تتغير بتغييرها .
وتعتمد نظرية هؤلاء على دراسات ومشاهدات قام بها عدد من
العلماء لفهم الأجواء الروحية السائدة عند الأمم والطوائف المختلفة . وقد
انتهت بهم دراساتهم إلى نتيجتين :
الأولى : إنَّ هذه الأسس العقلية ليست على نمط واحد عند جميع
الناس .

الثانية : إنها لا تتمتع بوضع ثابت لا يتغير ، بل هي مرتبطة
باحتياجاتهم ومقتضيات حياتهم ، ولذا فهي تتغير عندما تغير تلك
الاحتياجات .

وبحسب هذه النظرية تصبح جميع الأسس والمبادئ العقلية من
الأحكام الوضعية (الأصول الم موضوعة) التي يضعها الإنسان من أجل أن
يتم الإسجام بينه وبين بيئته حياته ، فإذا تغيرت تلك البيئة وظهرت
احتياجات جديدة فإن الذهن يضطر لإهمال تلك الأصول ووضع أصول
أخرى تتناسب مع الاحتياجات الجديدة . وبناء على هذا تكون هناك علاقة
خاصة بين العقل وإدراكاته من جهة ، وإحتياجات الحياة والعوامل الطبيعية
والاجتماعية - المولدة لتلك الاحتياجات - من جهة أخرى ، وهذه العلاقة
هي من ألوان علاقة التابع والمتبوع .

ولكي نستوعب هذه النظرية ونفهم الأمور التي سوف تجيء في هذه
المقالة بدقة لا بد لنا من الإشارة إلى أصلين من أصول علم الأحياء ، وهما
مورد قبول أهل الفن ، وهذه النظرية مبنية على أساسهما :

١ - أصل بذل الجهد من أجل الحياة :

لقد انتهى علماء الأحياء في دراساتهم إلى هذه التيجة وهي أن
الموجود الحيُّ في حاولة دائمة . وتنصب هذه المحاولة الدائمة على جلب

النفع والفرار من الضرر المُتجه إليه . فكلّ محاولة ونشاط يصدر من الموجود الحيّ فإنه يكمن فيه هدف ومقصود ، والمهدّف هو جلب منفعة من المنافع أو دفع ضرر أو خطر يهدّد حياته ، وبناء على هذا يكون محور جميع نشاطات الموجود الحيّ استمرار حياته أو تكميلها .

ويسمى هذا الأصل - الذي هو أصل بذل الجهد من أجل استمرار الحياة أو تكميلها - أحياناً باسم أصل بذل الجهد من أجل البقاء وهو أحد الأصول التي اعتمد عليها (دارون) في نظرية المشهورة بتبدل الأنواع وتكاملها (Transformisme) .

ولهذه المقالة بيان خاص لهذا الأصل سوف يأتي خلال المقالة نفسها .

٢ - أصل التكيف مع البيئة :

إن الموجود الحيّ خلال محاولاته من أجل الحياة مضطّر لإعداد نفسه حتى يستطيع الاستمرار في الحياة في البيئة التي يعيش فيها ، ولا شكّ أن العوامل الطبيعية وشروط استمرار الحياة ليست متّحدة في كلّ مكان بل هي مختلفة ومتفاوتة .

وهذا الاختلاف في شروط استمرار الحياة يؤدي حتماً إلى اختلاف الاحتياجات الحيوية للموجود الحيّ ، أي أنّ استمرار الحياة في كلّ بيئات يتطلب تزويد الموجود الحيّ بالوسائل والمستلزمات الخاصة التي ترفع الاحتياجات المعينة لتلك البيئة .

وقد توصل المتخصصون في علم الأحياء ولا سيما علماء الحيوان في دراساتهم إلى هذه الملاحظة : وهي أنه كلّما حصل تغيير في البيئة وتغيرت الاحتياجات في وضع الأجهزة الوجوديّة للكائن الحيّ إن هناك تغييرات تحصل بحيث تتناسب مع البيئة والاحتياجات الجديدة . وتقع هذه

التغييرات الوجودية أحياناً بذاتها وبصورة مخفية عن وعي الكائن الحيّ ، وأحياناً أخرى تكون بصورة ظاهرة ، أي أن الموجود الحيّ يوجد هذه التغييرات أحياناً عن علمٍ ووعي وإرادة ، وأحياناً أخرى تظهر هذه التغييرات والاستعدادات من دون أن يلتفت إليها . مثلاً لو صعدنا بإنسان إلى ارتفاع شاهق في الجو فإن عدد الكريات الحمر في الدم يزداد بشكل طبيعي حتى يستطيع الاستفادة من غاز الأوكسجين - الذي يقل في ذلك المستوى من الارتفاع - بصورة كافية ، وتوجد هذه الظاهرة في النباتات كثيراً أو قليلاً .

ويسّمى هذا الأصل بـأصل التكييف مع البيئة . ويفسر كثير من المتخصصين في علم الحيوان ظهور أعضاء أجسام الحيوانات والجوارح والأجهزة العجيبة الموجودة فيها حسب هذا الأصل .

فعلماء الحيوان لا يشكّون في أن التركيب الوجودي للكائن الحي منسجم مع احتياجاته ، ولا يتّرددون في أن تغيير الاحتياجات يؤدّي إلى تغيير في تركيبه الوجودي من حيث الاستعدادات الحيوية ، ويكون تغيير الاستعدادات متناسباً ذاتياً مع تأمّن الحاجات الحيوية بحيث يؤمن له مستلزمات استمرار حياته ، وقد التفت العلماء منذ الأزمان الغابرة - بشكل مفصل أو مختصر - إلى هذا الموضوع ، فقد أشار ابن سينا في أحاديثه إلى هذا الأمر - ولكن يختلفون في تعين العلة الحقيقة لهذه التغييرات الحاصلة في التركيب الوجودي للكائن الحيّ ، ولا يتفقون على تعين مداها ، ولا على أنَّ الموجود الحيّ إلى أيِّ حدٍ له القدرة على النشاط ليتأقلم مع بيئته فتستمر حياته . فبعض يقول : إنَّ سبب هذه التغييرات هي العوامل الطبيعية للبيئة ، وبعض يُدعى أنَّ الاحتياج نفسه هو الموجود لها ، وبعض يزعم أنَّ سبب هذه التغييرات والاستعدادات هي قوة الحياة التي نعبر عنها

بالنفس النامية (في النباتات) والنفس الحيوانية (في الحيوانات) ، وبعض ينسب هذه التغيرات مباشرة إلى علل ما وراء الطبيعة ، والقدر المتيقن هو أن العلم لم يستطع لحد الآن معرفة العلة الواقعية لهذه التغيرات ، وكل ما قيل إنما هو من قبيل النظريات الفلسفية التي لا بد من معرفة صحتها أو سقمها بالأدلة الفلسفية .

ونحن لا نستطيع في هذا المجال أن نتخلى عن موضوعنا لتفرغ لهذا الموضوع ، لذلك نتركه إلى فرصة أخرى ، والذي يتعلق ب موضوعنا هو أن هناك أصلاً مسيطراً على وجود الكائن الحي يسمى بأصل التكيف مع البيئة ، ونسميه نحن بأصل الإنسجام مع الاحتياجات ليصبح ذا معنىًّاً ، ويكون هذا الإنسجام أحياناً مخفياً عن الشعور والوعي ، وأحياناً أخرى ظاهراً ، وسيطر هذا الأصل على الأمور الجسمية وعلى الشؤون النفسية ، أي أنَّ جميع أجهزة البدن المختلفة والإحساسات القلبية والملكات الأخلاقية والعواطف والرغبات الباطنية خاضعة لهذا الأصل ، وهذا هنا نواجه موضوعاً منهاً جداً لم يسبق إليه ، ويتعلق بالمنطق والفلسفة إلى حد بعيد وهو عبارة عن : « علاقة العقل والإدراكات العقلية بأصل الإنسجام مع البيئة » ، أي كما أن الأمور الجسمية والنفسية للكائن الحي تتناسب دائماً مع البيئة والاحتياجات الحيوية - حسب أصل الإنسجام مع الاحتياجات - وهي تتغير بتغير تلك البيئة وهذه الاحتياجات ، أي تكون العقل والإدراكات العقلية - ولا سيما الأسس والمبادئ العقلية المسماة بالبديهيَّات الأولى التي ثبَّتنا في المقالة الخامسة أنها « المعايير » الأصلية للفكر البشري من الناحية المنطقية وقد بُنيت عليها أسس الأفكار الفلسفية والعلمية (الرياضية والطبيعية) - تابعاً للأصل العام بالإنسجام مع البيئة ، فتكون كل بيئَة مُوجِدة لعقل خاص وأسس عقلية معينة ، ويكون العامل

أو العوامل التي تؤدي في سار أقسام التركيب الوجودي للكان: الحي إلى وجود استعدادات متناسبة مع احتياجاته ، ويتغير الاحتياجات تتغير تلك الاستعدادات مسيطرة أيضاً على النشاطات العقلية أم لا ؟

وبعبارة أخرى : أن لدينا في الوقت الراهن مجموعة من الأسس والمبادئ العقلية ، وقد أشدنا عليها الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية والطبيعية ، فهل تكون هذه الأسس خاضعة لأصل الإنسجام مع البيئة ويكون الذهن قد وضعها وفرضها متأثراً بعامل أو عوامل التكيف ، ويتغير أوضاع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية وتتغير الاحتياجات فإن هذه الأصول تخلي مكانها لتحمل محلها «أصول موضوعة » أخرى أم لا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يبقى في أنفسنا اطمئنان بالعلم والفلسفة والمنطق !!!

من المؤكد أنه ما لم نفرغ من دراسة هذا الموضوع فإن المسائل المذكورة في المقالتين الرابعة والخامسة تبقى ناقصة ، بل ما لم ننته إلى نتيجة واضحة حول هذا الموضوع فإن أعمدة المنطق والفلسفة والعلوم لن تكون مشيدة على أساس ، وتُتضح لنا أهمية دراسة هذا الموضوع إذا عرفنا أن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين - كما سوف نلاحظ ذلك فيما بعد - قد أدعى أن دراسة ومشاهدة عقائد الأمم المختلفة أفكارها تؤدي إلى هذه النتيجة .

إن مسألة تحديد علاقة العقل والإدراكات العقلية بأصل الإنسجام مع الاحتياجات مسألة جديدة لم يسبق إليها ، وسبب تناولها في هذه المقالة هو أن الأصلين البيولوجييين اللذين نحاول معرفة وعلاقة الأفكار والإدراكات بهما أصلان جديدان لم يمض على دخولهما الساحة العلمية سوى قرن ونصف ، وقد نال هذان الأصلان تأييداً ودعم شخصيتين مشهورتين

هـ لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩ م) ودارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) ،
وصحيـح أنه قد التفت إلى هذين الأصلين في الماضي بشكل مختصر ، ولكن
لا شك أنـه كان التفـاتاً بسيطـاً وطفـيفـاً .

ولهذا فإنـ الحـكماء الـذين كانوا مؤـيدـين لنـظـريـة ثـبات العـقـل والأـصـول
الـعـقـلـية من قـبـيل أـرـسـطـو ، والـفـارـابـي ، وابـن سـينا ، وـصـدر المـتأـهـلـين في
الـشـرق ، وـدـيـكارـت وأـتـابـاعـه فيـ الغـرب لمـ يـتـعـرـضـوا لـهـذـا المـوـضـوع ، وـحـسـبـ
ما وـصـلـ إـلـيـه اـطـلـاعـنا فـإـنـ هـذـا هـيـ المـرـةـ الـأـوـلـىـ الـتـيـ تـدـرـسـ فـيـهاـ عـلـاقـةـ
الـأـفـكـارـ وـالـإـدـرـاكـاتـ بـهـذـينـ الـأـصـلـينـ الـبـيـوـلـوـجـيـنـ : أـصـلـ بـذـلـ الجـهـدـ مـنـ
أـجـلـ الـحـيـاةـ ، وـأـصـلـ الـإـنـسـجـامـ مـعـ الـاحـتـيـاجـاتـ ، وـذـلـكـ ضـمـنـ هـذـهـ
المـجـمـوعـةـ مـنـ الـمـقـالـاتـ ، وـتـشـرـحـ وـتـفـصـلـ بـصـورـةـ مـسـتـقـلـةـ ، وـتـقـسـمـ
الـإـدـرـاكـاتـ إـلـيـ قـسـمـيـنـ : حـقـيقـيـةـ وـإـعـتـبارـيـةـ ، وـيـصـرـحـ بـأـنـ الـإـدـرـاكـاتـ
الـإـعـتـبارـيـةـ وـلـيـدـةـ أـصـلـ بـذـلـ الجـهـدـ مـنـ أـجـلـ الـحـيـاةـ ، وـتـابـعـةـ لـأـصـلـ الـإـنـسـجـامـ
مـعـ الـاحـتـيـاجـاتـ ، وـيـعـلـمـ بـأـنـهاـ مـثـلـ الـأـمـورـ الـجـسـمـيـةـ وـالـنـفـسـيـةـ - تـقطـعـ
طـرـيقـ التـكـامـلـ وـ«ـ النـشـوـءـ وـالـارـتـقاءـ »ـ ، وـتـبـيـنـ نـقـطـةـ انـطـلـاقـ مـسـيرـهاـ وـكـيـفـ
يـتـمـ ، وـمـاـ هـيـ الـمـراـحلـ الـتـيـ تـقـطـعـهاـ ، وـمـاـ هـيـ الـقـوـاعـدـ وـالـقـوـانـينـ الـمـسـيـطـرـةـ
عـلـيـهـاـ ؟ـ وـهـذـاـ بـعـكـسـ الـأـفـكـارـ وـالـإـدـرـاكـاتـ الـحـقـيقـيـةـ فـيـهـاـ لـيـسـ خـاصـعـةـ هـذـاـ
الـأـصـلـ وـإـنـاـ هـيـ تـمـتـ بـوـضـعـ ثـابـتـ وـمـطـلـقـ وـمـسـتـمـرـ .

* * *

كـمـ أـشـرـنـاـ مـنـ قـبـيلـ فـيـانـ النـظـريـةـ الـقـائـلـةـ :ـ بـتـبـعـيـةـ الـعـقـلـ وـمـطـلـقـ
الـإـدـرـاكـاتـ الـعـقـلـيـةـ لـأـصـلـ الـإـنـسـجـامـ مـعـ الـبـيـئةـ تـخـالـفـ مـنـ جـهـةـ نـظـريـةـ
الـتـجـرـيـبيـيـنـ الـقـائـلـةـ :ـ إـنـ جـمـيعـ الـأـصـولـ الـعـقـلـيـةـ وـلـيـدـةـ الـتـجـرـيـبةـ ،ـ وـتـتـفـقـ مـعـ
نظـريـةـ الـعـقـلـيـيـنـ مـنـ هـذـهـ الجـهـةـ ،ـ وـذـلـكـ لـأـنـهاـ تـعـرـفـ بـكـوـنـ الـعـقـلـ وـالـأـصـولـ
الـعـقـلـيـةـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـتـجـرـيـبةـ ،ـ وـالـشـيـءـ الـذـيـ تـخـالـفـ فـيـهـ نـظـريـةـ الـعـقـلـيـيـنـ هـوـ

أنها لا تعتبر هذه الأصول مجردة وغير متغيرة بل تراها قابلة للتغير وتابعة لأصل الإنسجام مع الاحتياجات . وسوف نحاول توضيح الموضوع بشكل أكبر .

جاء في كتاب «علم النفس عند ابن سينا ، ومقارنته بعلم النفس الحديث» تأليف الدكتور علي أكبر سياسي عميد جامعة طهران ، في فصل النظريات الحديثة كلام يتعلّق بالعقل ومبادئه هذا نصه :

«يقول أحد الحكماء وعلماء النفس المعاصرين (برنسفيج Brunschviag) قوله دراسات دقيقة في هذا الباب : إن الحكماء بالنسبة إلى الأصول المنطقية التي عرضت الأذهان قبل ظهور العلم (معناه الحديث) كانوا يقتدون أثر سراب الثنائيّة ، فبعضهم كان يحلم بعُلمٍ عَقْلِيًّا محض ، ولا يحتاج إلى الحس والتجربة ، والبعض الآخر يتصور الإدراك الحسي مستغنِّياً عن النشاط الذهني الخاص ، بينما الحقيقة هي أن علم الإنسان نتيجة للعلاقة والتآثير المتبادل بين الحس والعقل» .

وهذه العلاقة والتآثير المتبادل يعتبرها بعض العلماء تابعة للعوامل الحيوية والعملية ، واندفع البعض أكثر من ذلك فقال بالعوامل الاجتماعية . وتعتقد الفتاة الأولى بأن النفس والعقل (النفس الناطقة) مثل آلة عملها تكيف الإنسان مع مقتضيات الحياة ، فهي تحملنا على أن يكون لنا أسلوب واحد في الموارد المختلفة خلال حياتنا ، وهذه الحالة تُوجَد فيها العادة .

أجل إن البحث عن الوحدة بين الكثرة من ضروريات الحياة ، وهذه الضرورة هي التي تهدينا إلى إدراك المفاهيم المجردة والكلية ، وبالتالي إلى إدراك مبدأ الهوية (Identite) ، وهو أصل ضرورة حمل الشيء على نفسه

فكل شيء هو نفسه ، وهذا المبدأ في الواقع هو الأساس لسائر المبادئ العقلية وحتى مبدأ العلية ، لأن العلية عبارة عن إطلاق الإحتياج المذكور على الأمور الجارية في الزمان ، أو بعبارة أخرى : هي صياغة المستقبل من قبل في الزمان الحاضر .

وقد اهتم برجسون (Bergson) بصورة خاصة بالاحتياجات الفنية والصناعية للإنسان واعتبرها الموجدة للمبادئ العقلية ، وهو يقول : إن الفكر المنطقي والمعقول وليد الصناعة . . .

وظهر فريق آخر من الحكماء أن حصول المعلومات الأولية والمبادئ العقلية ناشيء من الهيئة الاجتماعية ، أو على الأقل يكون تأثير العوامل الاجتماعية في هذا المجال في الدرجة الأولى من الأهمية . وقد انتهت بهؤلاء العلماء دراساتهم في مجال أخلاق الأمم البدائية وأحوالها ومعتقداتها إلى هذه النتيجة وهي أن الحياة في المجتمع والتنظيمات الاجتماعية والمراسيم والمعتقدات الدينية كانت منشأ تصور الزمان والمكان والصلة والعلية وسائر المبادئ التصورية والتصديقية . وقد أكدت هذه الدراسات - على عكس الرأي السائد والمختار - على أن العقل البشري لم يكن متشابهاً دائمًا من الناحية المنطقية في الأمكانة والأزمنة المختلفة ولن يكون متشابهاً إطلاقاً ، فمثلاً يختص « مبدأ عدم التناقض » بالناس الذين قد ارتفعوا إلى مستوى معينٍ من التكامل الذهنيّ وهم يعيشون في مجتمعات متقدمة نسبياً ، ولكنه لا وجود له بين الأمم البدائية ، فلأفراد هذه الجماعات - التي لها عقائد خاصة وتؤمن بـ « الطوطم »^(۱) مثلاً ، وقد يجد كلُّ واحد منهم نفسه إنساناً

(۱) جاء في « الموسوعة العربية الميسرة » ص ۱۱۶ توضيحاً لمعنى الطوطم ما نصه : « الطوطم : حيوان يرتبط باسم العشيرة عند الشعوب البدائية ، وبخاصة أهالي =

وزجة أو حيواناً مفترٍ في نفس الوقت - لا يجد التناقض مستحيلاً . ولا يعني هذا أنه لا وجود للمبادئ العقلية في ذهن هؤلاء الناس بل هي موجودة ولكنها تختلف عما هو موجود في أذهان أفراد المجتمعات الراقية . . . إذن العقل والمبادئ العقلية لم تودع في نفس الإنسان بشكل واحد ثابت بل هي أمور تتناسب مع الاحتياجات ومتطلبات الحياة الاجتماعية وتوجد تدريجياً حسب مسير تربية الإنسان . وبناء على هذا فإن كلاً من النظرية العقلية والنظرية التجريبية حسب هذا البيان لا يمكن أن يقع موقع القبول لدى علماء النفس المحدثين ، لأن هؤلاء وإن كانوا يسلكون سُبُلاً مختلفة في دراساتهم ويسردون مقدمات متنوعة ولكنهم يصلون وبالتالي إلى مقصد واحد وهو الاعتقاد بوجود العقل والمبادئ العقلية المكونة بصورة قطعية . إن هذا العقل - كما مرّ علينا - يعتبره العقليون ناشئاً عن التركيب الطبيعي للنفس الإنسانية ، ومن هنا فإنهم يعتقدون بفطريّة المبادئ الأولية وتقديمها على الحس والتجربة ، أما التجربيون فيعتبرونها متاخرة عن الحس والتجربة ولوليتها . والدراسات الدقيقة التي أجريت في العقود الأخيرة من هذا القرن على أحوال وأخلاق الناس البدائيين

= أستراليا الأصليين . ويعتبر لحمة محاماً على أفرادها الذين يعتقدون أنهم انحدروا منه ، ويحملون لذلك اسمه (مثل عشيرة القنغر) ، ولذلك فإنه يجب عليهم القيام نحوه بشعائر وطقوس معينة في مواسم خاصة . وبعض العشائر تتخذه طواطمها من النباتات أو من الكائنات المادية أو حتى (وهو نادر) من الظاهرات الطبيعية . ويحرّم النظام الطوطيقي قيام صلات جنسية بين أفراد الطوطم الواحد ، لأنهم أخوة وأخوات لانحدارهم من طوطم واحد ، ولذا كان الزواج الداخلي محراً . . . ، ويتشرّد النظام الطوطيقي في أستراليا وميلانزيا وشمال أمريكا ، ولا توجد نظرية واحدة مقبولة تماماً عن أصل ذلك النظام » .

والأطفال ، وسائل أفراد الناس من القوميات والطبقات المختلفة ، قد جعلت الحكمة وعلماء النفس المعاصرین يتتفقون في هذه العقيدة وهي :

أولاً : يتكون العقل ومبادئه تدريجياً بحيث تتناسب مع مقتضيات الحياة وشئون الحياة الاجتماعية ، وكيفية تركيب دماغ أفراد الإنسان ، وبالمرور بالطرق المتعرجة وقبول الصور المختلفة .

ثانياً : لما كان كلّ واحد من العوامل الحيوية والاجتماعية والنفسية يتحرك نحو التشابه بل الوحدة كان العقل - الذي هو تحت تأثير تلك العوامل - في تغييراته وتحولاته يتوجه دائماً وفي أيّ مكان نحو أصول كلية متشابهة ، وهذا فهو يجعل مقصده الوصول إلى مبدأ الموية ، وعن هذا الطريق يجعل التفاهم ممكناً بين أفراد الإنسان .

ثالثاً : بناء على هذين الأصلين السابقين يكون العقل دائماً في حالة تطور وتكون وتكامل ، ولا يظهر أبداً بصورة قطعية ثابتة غير قابلة للتغيير ، والعقل المتكوّن في الظاهر أي الذي فيه معلومات أولية ومبادئ عقلية معينة ليس هو في الواقع إلا صورة مؤقتة وهي قابلة للتغيير والتحول . ويكتفي في تأييد هذا الأصل أن نذكر بالمراحل التي تقطعها العلوم وتتسبب بين الحين والآخر في الإعراض عن النفس الناطقة التي كانت تُعدّ من الأصول العلمية المسلمة والاعتقاد بأصول أخرى .

ونعود مرة أخرى فنقول : كما أن هدف النشاط المادي والبدني للإنسان هو جعل الطبيعة منسجمة مع احتياجاته فكذا النشاط النفسي ، فإنه يهدف إلى جعل نفس الحقيقة والواقع منسجمين مع مقتضياته الخاصة .

إن ما يتعلّق من هذه النظرية بموضوعنا يشمل ثلاث نقاط هي :

- ١ - إن العلم حصيلة التعاون بين الحس والعقل .
 - ٢ - يتكون العقل والإدراكات العقلية تدريجياً وليس لها منذ البدء تركيب كامل ثابت .
 - ٣ - تكون الأصول العقلية تابعة لأصل الإنسجام مع البيئة .
- ويستنتج من هذا الموضوع شيئاً آخران :
- أ - إن العقل والأصول العقلية ليست واحدة ولا متشابهة في جميع الأشخاص .
 - ب - بتغير الأوضاع والظروف والاحتياجات يتغير العقل والأصول العقلية !

ونظريتنا فيما يتعلّق بالقسم الأول تتلخص فيما قلناه في المقالة الخامسة ، فقد بثنا فيها مساهمة الحس في ظهور بعض التصورات ، ومشاركة الضمير في ظهور تصورات أخرى ، وتدخل «الحمل» أو «الحكم» في ظهور التصورات العامة ، وتدخل العاقلة في تعليم التصورات الجزئية الحاصلة من طريق الحس أو من طريق آخر . ومشاركة التجربة في ظهور بعض الأحكام والتُّصدِيقَات ، وتدخل العقل المباشر وبلا وساطة في ظهور بعض الأحكام والتُّصدِيقَات الأخرى التي سَمَّيناها بالبدويَّات الأولى أو الأصول والمبادئ العقلية . والنتيجة التي استفدناها من تلك المقالة هي أن العلم البشري حصيلة التعاون بين الحس والعقل ، وقد فرقنا في تلك المقالة بين التصورات المتقدمة على الحس والتُّصدِيقَات المتقدمة على التجربة . إذن فيما يخص هذا الأمر نحن موافقون على ما تقوله النظريَّة السابقة ولكن حسب البيان الخاص الذي قدمناه في المقالة الخامسة ولا حاجة بنا إلى تكراره .

وبالنسبة للقسم الثاني لنا نظرية موافقة ، وقد كانت هذه النظرية شائعة منذ عصر أرسطو وقد وضَّحَها ابن سينا بشكلٍ رائع ، ولكنه حسب

نظريّة أرسطو وابن سينا فإنّ النفس منذ البدء تكون جوهراً مستقلاً عن البدن ، والإدراكات العقلية التي تظهر لها تدربيجاً هي بمنزلة أوصاف وأعراض تعرض عليها .

وتعتبر النظريّة المحكمة والمبرهنة لصدر المتألهين أكمل وأجمع النظريات في مجال التكامل التدربيجي للعقل والمعقولات ، فهي من ناحية تعتبر النفس في البدء أمراً مادياً جسانيًا ثم هي بالتدريج تظفر بالكمال الجوهرى وتصل إلى مرتبة الحس والخيال ثم إلى مرتبة العقل ، ومن ناحية أخرى تعتبر العقل والعاقل والمعقول متّحدة . وحسب هذه النظريّة لا تكون النفس في البدء جوهراً مستقلاً عن البدن ولا الإدراكات العقلية أعراضاً وأوصافاً للنفس .

ومطابق هذه النظريّة يكون الظهور التدربيجي للمعقولات عين التكوّن التدربيجي التكاملّي للعقل والعاقلة . إذن يتكون العقل والإدراكات العقلية تدربيجاً وليس لها منذ البدء تركيب كامل ثابت .

وتحتّل وجهة نظرنا مع نظريّة الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين في القسم الثالث . فمع تقديرنا العظيم لدراسات هؤلاء العلماء ومشاهداتهم وتجاربهم ومع تحليّلنا لجهودهم المبذولة في هذا المضمار ، فإنّنا نسمح لأنفسنا بتحليل ونقد الاستنباط الذي انتهى إليه هؤلاء العلماء من دراساتهم .

فكما يُستفاد من العبارات الماضية فإنّ هؤلاء العلماء قد استخرجوا نظريّتهم في الغالب من دراسة أخلاق الناس وعاداتهم وأدابهم وسنفهم المختلفة ، فقد واجهوا في دراساتهم أنّ لكلّ أمّة عقائد وطرازاً للتفكير يتناسب مع احتياجات حياتها وظروفها الخاصة ، ولا حظوا أيضاً أنه بتغيير الاحتياجات وظروف الحياة تختلف طرز التفكير وعقائد الأفراد أو

الجماعات ، ومن ناحية أخرى فقد تخيل هؤلاء العلماء أن جميع الأفكار والإدراكات متشابهة فاضطروا إلى الاستنباط بأن العقل والإدراكات بشكل عام تابعة لاحتياجات الحياة .

ويبدو لنا أنه بالتمييز والتفكك الذي قمنا به في هذه المقالة بين الإدراكات الحقيقة أو « الحقائق » والإدراكات الاعتبارية أو « الاعتباريات » وبالتالي على أن أغلب الأفكار والمعتقدات التي درسها هؤلاء العلماء هي من قبيل الاعتبارات الخاصة للتغيير والتبدل ، فإن سوء الاستنباط هذا يزول وينحل الإشكال .

وأما ما قيل حول أصل امتناع التناقض - الذي هو من الحقائق - بالخصوص فهو اشتباه آخر للأسباب التالية :

أولاً : لو فرضنا أن « الطوطمية » أو آية فتى أو طبقة أخرى تعتبر نفسها حيواناً مفترساً ووزغة في نفس الوقت فإن ذلك لا علاقة له بأصل امتناع التناقض .

ثانياً : لا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أن الذهن يحكم أحياناً ، ثم يعرض بسرعة عن ذلك الحكم ويتجه إلى ضد ذلك الحكم أو نقضه ، ثم يعرض عن هذا الحكم الثاني ويتجه إلى الحكم الأول وهكذا ... ويتخيل الإنسان أن ذهنه قد حكم في آن واحد بحكمين متناقضين ، وتشيع هذه الحالة بين ذوي الأذهان البسيطة الساذجة التي لا تتمتع بقدرة على الاستدلال المنطقي ، وكلما أصبح الذهن مسلحاً أكثر من الناحية المنطقية فإنه يكون في أحکامه أكثر ثباتاً ورسوخاً .

وما دام الذهن لم يظفر بالقدرة على الاستدلال المنطقي فإنه يبني أحکامه وتصديقاته على أساس التلقين أو تداعي المعانٍ ، ويمكننا عدّ هذا

لوناً من ألوان السبق الذهنيّ . ومثل هذه الأحكام يتغيّر ويبدل بسرعة وبخل أحدها محلّ الآخر . فالطفل مثلاً يكون متأثراً بتلقينات أبيه ، فهو يميل إلى ما يقولان ، فإذا قالا له : إن الأمر بهذا الشكل ، فهو يقبل أنه بهذا الشكل ، وإذا قالا له مباشرة بعد ذلك : إنه ليس بهذا الشكل ، فإن ذهن الطفل ينصرف عن الحكم ويعتقد أنه ليس بهذا الشكل . ولعلّ من بين القبائل المتوجهة من يسلك هذا السلوك ، فيعتقد الفرد منهم في حين أنه حيوان مفترس ، ثم يعتقد بسرعة في حين آخر أنه ليس حيواناً مفترساً ، ولكنه لا ذهن الطفل ولا ذهن الإنسان المتوجه يمكن أن يعتقد بطرفي النقيض في آنٍ واحدٍ فقط .

ثالثاً : إن نفس الإشكال الذي أورده مؤيدو هذه النظرية التجريبية وارد - بطريق أولى - عليهم أنفسهم . فقد جاء في نفس ذلك الكتاب ص ١٢٣ ما نصه :

« هناك إشكال يرد على المذهب التجاريّ وهو أن الأصول والقواعد التي تصاغ نتيجة للحس والتجربة لا تنطبق دائمًا على الحقائق التجريبية ولا يمكن أن تكون عامة ويقينية لأنّه من الممكن أن تدفع الطبيعة الذهن إلى تغيير تلك المبادئ ، ومن هنا فإن العلم الذي يُبني على هذه الأسس المتزلزلة ينهار معها ويتدااعي » .

إن إشكال تزلزل أركان العلم هذا وارد بشكل أقوى على هذه النظرية ، لأنّه حسب هذه النظرية يكون العلم حصيلة التعاون بين الحس والعقل ، وليس للمبادئ العقلية - التي هي أحد العنصرين المكونين للعلم - وضع ثابت مطلق لا يقبل التغيير ، وذلك لأنّ هذه المبادئ قد صيغت حسب مقتضيات البيئة الخاصة واحتياجات الحياة ، فإذا تغيرت مقتضيات الحياة فإن تلك القوة التي عملها تكيف الإنسان مع مقتضيات

الحياة تنقض يدها عن تلك المبادئ وَتُوْجِدُ غيرها مكانها . إذن أيّ واحد من الأصول والقواعد العلمية لا يتصف بالكلية والقطعية ، لأنّه من المحتمل أن تطرأ تغييرات على مقتضيات الحياة فيضطرّ الذهن لترك تلك المبادئ واعتنق مبادئ أخرى ، ومن هنا فإنّ العلم المبنيّ على هذه الأسس المتزلزلة ينهار معها ويتداعى .

ونستطيع أن ننظم هذا الإشكال بصورة برهان صريح واضح على ردّ هذه النظرية المذكورة فنقول : يلزم من صحة هذه النظرية وقوتها تزلزل وعدم اعتبار جميع القواعد والنظريات العلمية ومن جملتها هذه النظرية نفسها ، أيّ أنّ صحة هذه النظرية تستلزم نفسها ، وذلك لأنّه حسب هذه النظرية كما مرّ علينا تصبح المبادئ العقلية - التي هي أحد العنصرين المكونين للقواعد والقوانين العلمية - فرضيات تتحمّل الذهن حسب الاحتياجات الخاصة للحياة ، ولا يمكننا القول في مورد أيّ نظرية أو قاعدة علمية أنّ الواقع ونفس الأمر هو كذلك ، بل أقصى ما يمكن قوله : هو أنّنا نصدر أحکامنا حسب المبادئ والأصول المسيطرة على أذهاننا فعلًا ، ومن الواضح أنّ هذه النظرية شاملة لنفسها أيضًا ، أيّ أنه في مورد هذه النظرية أيضًا لا يمكن القول أنّ الواقع ونفس الأمر هو كون العقل والمبادئ العقلية تابعة لأوضاع البيئة ، بل غایة ما يمكن قوله : هو أنّنا نحكم بهذا الحكم حسب المبادئ والأصول المسيطرة على أذهاننا فعلًا ، ولكن ما هو الواقع ونفس الأمر؟ لا نعلم . إذن هذه النظرية تفتّي في الدرجة الأولى ببطلان نفسها ، فهي تنقض ذاتها أو كما يقال تحفر قبرها بيديها .

* * *

لقد عرّفنا ممّا سبق أن استحکام العلم بل إمكانیته لا معنیّ لها إلاّ في ظلّ نظرية العقل والمعقولات الثابتة اليقینية التي لا تتغير ، أما إذا تبنّينا فرضیة

التجربتين في مورد العقل والمبادئ العقلية التي شرحتها في المقالة الخامسة ، أو فرضية عدد من علماء النفس المحدثين التي مرّ علينا شرحها قبل قليل ، فإنه لا يمكن الإعتماد على العلم ولا الاطمئنان به ، ولا بدّ عندئذ أن نغسل أيدينا من أي جزم أو يقين ، ولا بدّ من الانصراف عن العلم ، والقارئ الكريم إذا تعمّق في محتويات المقالة الرابعة والخامسة وما مرّ في هذه المقدمة فإنه سيصل إلى هذه النتيجة :

لا بدّ أن تكون مذعنين بوجود العقل والمعقولات المطلقة النظرية قبل صياغة أي نظرية فلسفية وأي قانون منطقي وأي قاعدة علمية .

أي أنه لا بدّ من الاعتراف بوجود مجموعة من الإدراكات المتحررة في تكوينها وتشكيلها من تأثير احتياجات الحياة وأوضاع البيئة ، وكيفية التركيب الخاص للمخ والأعصاب وسائر العوامل الطبيعية ، وهذه الإدراكات هي التي تشد الأسس الأولى للعلوم والفلسفة النظرية ، ومن الواضح أن لدينا أيضاً مجموعة أخرى من الإدراكات وهي تابعة لمقتضيات الحياة ومتغيرة ومتبدلة باستمرار وفي نشوء وارتقاء دائياً ، وتسمى في عرف هذه المقالة بالإدراكات الاعتبارية والأفكار العملية ، ولكنه - كما سوف نرى - لا علاقة لهذه الإدراكات بالعقل والمعقولات النظرية المطلقة ، وتتكلف هذه المقالة بيان كيفية ظهورها وتكوينها وتطورها ، وبتميز هذه الإدراكات من غيرها سوف يرتفع كثير من الاشتباكات الواقعية في هذا المجال .

وهناك مسائل ومواضيع كثيرة تتعلق بالإدراكات النظرية والأفكار العملية وهي خارجة عن حدود بحثنا الحالي . وهذا المقدار من التّرسّض يكفي في هذه المقدمة لفهم مواضيع المقالة نفسها ، ولو أردنا شرح جميع

هذه الأمور لأصبحت هذه المقدمة طويلة إلى حد الملل ، لأن الفلسفه القدماء والمحدثين قد تطرقوا لهذه المواضيع وأبدوا آراءهم فيها ، وسوف تشرح كثير من المسائل خلال المقالة نفسها وذلك عندما يجري الحديث عن كيفية ظهور الإدراكات الاعتبارية وتكتثرها وتكاملها وعلاقتها باحتياجات الحياة ، وسوف تقوم بالتعليق عليها بما فيه الكفاية .

الاعتباريات والعلوم غير الحقيقة

أو

الأفكار المتخيلة

يقول الشاعر الكبير حافظ :

ليس في السماء قمر مثلك ولا في البستان سرو يشبهك

ويقول الشاعر فردوسي :

حربتان وساعدان وشخسان بأسلان

أحدهما الأفاعي والأخر الأسد المغوار ،

لقد صافح سمعكم شيء الكثير من ألوان هذا الشعر الغزلي والجماسي ، فيتناول الشعراء موضوعاً غزلياً ويزينونه بالورود والرياح والخمرة والحبسية وكلّ ما يطرب له الشعور ، أو موضوعاً حماسياً فيرسمون لوحة خيالية عن ساحة الحرب التي يملؤها الرجال المقاتلون الأشداء المناضلون فيحققون نصراً في مجال القلب والحب أو سباقاً في الساحات المهولة المتخيلة .

ونحن نعلم أن هذا الأمر لا يختص بالشعر ولا بالشعراء بل يمكن تجسيذه أيضاً في مجال النثر ، وتنصف جيحاً بميزة التخييل بنسبة كبيرة أو ضئيلة ، فنقوم في كل يوم بإيجاد ثناوج منه في مفرداتنا ومركباتنا التي تؤدي معاني التمثيل أو الاستعارة .

ونعلم أيضاً أن هذا العمل لم يكن عبثاً بل يكون لنا هدف من استغلال هذا الأسلوب وسلوك هذا الطريق . ويتلخص ذلك الهدف في إثارة المشاعر الباطنية التي تتحقق عن طريق التشبيه والاستعارة^(١) ،

(١) إن التشبيه والاستعارة والتمثيل من المصطلحات الخاصة بعلماء الأدب في فن البلاغة . ففي الأحاديث العادية يطلق التشبيه على مجرد بيان المشابهة بين شيئاً ، ولكنه في العرف الأدبي يطلق التشبيه فقط على الكلام الذي يذكر فيه كلاً طرفي التشبيه (المشبّه والمشبّه به) .

فإذا ذكرت في التشبيه كلمات تدل على المشابهة من قبيل « مثل » و « يشبه » وأمثالها (في اللغة العربية) فإنه يكون تشبيهاً بسيطاً سادجاً ، مثل تشبيه العلماء بالذهب الخالص وتشبيه أبناء الأشراف الجاهلين بقطعة النقود المزورة في شعر الشيخ سعدي هذا :

إن وجود العلماء مثل الذهب الحالص

أينما يذهب تعرف قيمته وقدره

اما أبناء الأشراف الجاهلون فلنهم يختلفون في بلدتهم

لأنهم في البلاد الغربية لا يشمّنونهم شيء

وأما إذا أفرغت العبارة من هذه الكلمات فيسمى بالتشبيه البليغ ، مثل تشبيه « أمير الساماني » (اسم شخص) بالقمر وتشبيه « بخاري » (اسم بلد) بالسماء في شعر الروودكي هذا :

إن « الأمير » قمر وبخاري سماء

والقمر دائمًا يتوجه نحو السماء

وأما إذا كتفينا بذكر طرف واحد من طرفي التشبيه ، مثلما لو ذكرنا المشبّه به فقط وحدقنا المشبّه وجعلنا المشبّه به مكانه وأثبتنا له حكمه ، فهذه العملية تسمى بالاستعارة ، مثل التعبير عن المحبوب بالقمر في شعر الشيخ سعدي هذا :

اغلقني أيتها السماء - للحظة - نافذة الصبح

في وجه الشمس حيث إن الليلة سعيدة بمقمري =

ومثل التعبير عن الجسم وال العلاقات الجسمية بـ زنزانة الإسكندر والتعبير عن عالم المعنويات بـ ملك سليمان في شعر حافظ :

لقد ضاقت نفسي من جو سجن الإسكندر
فلا أحزن أمتعني ولأذهب إلى ملك سليمان

اما التمثيل فهو لون خاص من التشبيه المصطلح عليه ، وهو يعني أن نقوم بتشبيه وضع خاص وكيفية معينة حاصلة من اجتماع وارتباط عدة أمور بوضع معين ، وكيفية خاصة متكونة من اجتماع وارتباط عدة أمور أخرى ، مثل تشبيه الوضع الخاص الحاصل من هبوط قطرات الندى الليلي على أوراق الورد الأحمر بالوضع الخاص لتجتمع قطرات العرق على جبين المحبوب الغاضب في شعر الشيخ سعدي هذا :

في أول «أردبشت» ذلك الشهر الرائع
يجلس البطل المغرّد على منابر الفصون
وعلى الورد الأحمر تسقط قطرات من اللؤلؤ
تشبه قطرات العرق المتصبّ من جبين الحبيب الغاضب
ومثل تشبّه حالة القلب القاسي للمعشوق ودموع العاشق حيث لا يحرّك ذلك
القلب القاسي للمعشوق ألا دموع العاشق الغزيرة بحالة صخور الصحراء التي لا
يقتلعها من مكانها ، ويُلقّي بها إلى شاطئ البحر إلّا السيل العارم في هذا البيت
من الشعر لحافظ :

إن قلبك المتّحَجَر مالِيْنَتَه إلَى دَمْوَعِي
فالصخرة لا يحملها إلى شاطئ البحر إلَى السيل
ومن المعروف أنَّ لكلَّ واحدٍ من التَّشبيه والاستعارة أقساماً وألواناً متعددة ، وعلى
الراغبين الرجوع إلى كتب فن البلاغة .

والشيء الذي لا بدّ من الإشارة إليه في هذا المجال هو أن التشبيه البسيط لا يختص ببورود الاعتباريات والتخيّلات الشاعرية بل يمكن الاستفادة منه في مجال بيان =

فالتشبيه في الحقيقة معادلة تم بين المشبه والمشبه به ، وعند الالتفات إلى صفات المشبه به وخصائصه تستيقظ المشاعر الداخلية وتتصف بمجموعة من المعاني العاطفية إلى المشبه ، وترتخيذ من هذا التّشبيه العاطفي نتيجة عملية ، فمثلاً نتصور شكل القمر ونضيف شعوراً باطنيناً جديداً إلى عاطفة حبنا لعشوقتنا فتلتذهب نار الحب أكثر ، أو نتصور الشكل المهيب للأسد وجرأته وصلابته فتضفي مشاعر جديدة إلى صورة خيالية لإنسان مقاتل فتشبت في النفس شجاعته وإقدامه .

وكذا عملية الاستعارة فهي بمثابة نتيجة للمعادلة والتّبديل ، فنضع المشبه به مكان المشبه ونحصل على النتائج الماضية مباشرة ومن دون مقارنة .

والآن إذا واجه عالم - يبحث من وجهاً النظر الواقعية لتمييز مطابقة المفاهيم من عدم مطابقتها ، ولتشخيص صدق القضايا من كذبها - هذه المفاهيم والقضايا الاستعارية فإنه من المؤكّد سوف يحكم بعدم مطابقة تلك المفردات للمصاديق ، وسوف يفتّي بكذب تلك القضايا والمركبات ، لأن المطابق الخارجيًّي لكلمة الأسد هو الحيوان المفترس لا الإنسان ، ومطابق لفظ القمر هو تلك الكروة السماوية لا الجمال الأرضي . وقس على هذا المنوال . . . كما إذا استعملنا كلمة الأسد أو القمر من دون عنابة بمحازية في

= الحقائق والمسائل النظرية أيضاً ، مثلما لو أردنا في درس الجغرافيا أن نبين للطلاب الشكل الكروي للأرض ، وانحناءها إلى الداخل في القطبين ، فإننا نتشبيهها بالتفاحة ، فهي كروية وفيها انحناء إلى الداخل في الطرفين .

أما التّشبيه البليغ والإستعارة والتّمثيل فهي من الأمور المختصة بالاعتباريات والتّخيّلات الشاعرية .

مورد الحجر مكان كلمة الحجر فإنه سيكون خطأ (لا مطابقة فيه) أو كما
إذا قلنا :

«أحياناً عندما تكون الشمس فوق رؤوسنا فإن الوقت ليل» فإنه
كذب (لا مطابقة فيه) .

ولكن هذا العالم سوف يجد فرقاً بين هذين اللونين من الخطأ
والكذب^(١) وهو أن الخطأ والكذب الواقعي لا أثر له ، أمّا الخطأ والكذب

(١) يفرق علماء الأدب بين الغلط والمجاز الذي تكون الاستعارة لوناً من ألوانه عن
طريق وجود عدم «العلاقات» المجازية .

توضيح ذلك : يعتقد علماء الأدب أنه لا بد في الإستعمالات المجازية - حيث تستعمل
الكلمات قصداً في غير معناها الأصلي - من وجود لون من العلاقة والارتباط
الخاص بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي ، من قبيل علاقة «المشابهة» أو
«المجاورة» أو «السيبية» أو «المسيبية» وغيرها ، والاستعارة التي هي نوع من
أنواع المجازات عبارة عن ذلك المجاز الذي لوحظت فيه علاقة المشابهة ، ويصرح علماء
الأدب بأن العلاقات هي التي تميّز المجازات من الأغلاط .

ونستطيع أن نناقش في هذا الفرق الذي يذكره علماء الأدب ، فلا يجب في الاستعارة
أن يكون هناك تشبه واقعي بين المشبه والمشبه به ، مثلاً لو شبّهنا رجلاً بأسد فلا
يجب أن يكون ذلك الرجل متمتعاً واقعاً بخصلة الشجاعة ، بل قد يكون إنساناً
من أضعف الناس وأكثرهم خوفاً ، ولكنه حسب بواطننا الشاعرية شبّهه بأسد
قوى الساعدين ، وتوجد آلاف من قبيل هذه التشبيهات والإستعارات في قصائد
الشعراء ، ومع ذلك فهي متضمنة للحدّ الأعلى من الجمال الشعري ، حتى قيل :
«أحسن الشعر أكذبه» أي كلما كان الشعر أبعد عن الواقع فهو أروع وأجمل ، وكل ما
هناك أنه يشرط في التشبيهات أن يكون للمشبّه لون من الصلاحية والشأنية لهذا
التشبيه ، أي أن التشبيه والاستعارة لا تكون مستحسنة إلا إذا كان للمشبّه
بحسب نوعه هذا الوصف المقصود . مثلاً لا يشبه شيء بالأسد في الشجاعة إلاـ

الشاعري فإن له آثاراً حقيقة واقعية ، وذلك لأنه يستتبع إثارة العواطف الداخلية والآثار الخارجية المرتبة على تلك العواطف . وقد حدث كثيراً أن آثار سماع معنى استعاري موجة من الإضطراب والميجان وزلزل عروشاً وأسلم إلى الموت أشخاصاً ، أو على العكس من هذا فقد أظهر أشياء ضئيلة بصورة عظيمة ومنح القيمة لأمور لا قيمة لها . وقد سُجل التاريخ^(١) حوادث كثيرة من هذا القبيل . كانت هذه نظرية العالم الواقعي .

= إذا كان نوعاً من أنواع الحيوان ، أمّا الشيء الذي ليس هو من أنواع الحيوان ولا مؤهلاً لنسبة الشجاعة إليه مثل قطعة من الحجر فإنّ تشبيهه بالأسد في الشجاعة غلط لا يمكن قبوله .

(١) كتب «عروضي سمرقندى» في «جهار مقاله» (أربع مقالات) ما نصه :
«سُئل أحمد بن عبد الله الخجستاني: لقد كنت رجلاً حماراً، فكيف انتهى بك المطاف إلى إمارة خراسان؟ فأجاب :
كنت أقرأ يوماً - ببازغيس في خجستان - ديوان حنظلة الباذغيسى فوصلت إلى هذين البيتين :

إذا كانت العظمة مخفية في فم الأسد فخاطر بنفسك وفتش داخل فمه
فأماماً السرفعة والجلاء والنعمة وأماماً مواجهة الموت كالرجال البواسل
فاحسست في أعماق نفسك بشيء يجعلني غير راض بالحالة التي كنت فيها ، فبعث
الهمير وابتعدت جواداً ، وتركت وطني متتحققاً بخدمة علي بن الليث
(الصفاري) . . . وكان هذان البيتان هما السبب في ذلك ».
ويقول أيضاً في نفس المصدر السابق :

«يقيم نصر بن أحمد الساماني - الذي يُعدُّ واسطة عقد آل سامان - بدار الملك بخارى
في الشتاء ، ثم يذهب في الصيف إلى سمرقند ، أو إحدى نواحي خراسان ، وفي
إحدى السنين كان الدور لمدينة هری فيما نحوها نصر بن أحمد واستقرّ جيشه =

هناك ، وكان الجو رائعاً ، والهواء عذباً ، والأطعمة كثيرة ، والفاكهه مبدولة ،
 والروائح العطرة تملأ الأفاق ، فانتعش الجيش خلال ذلك وامتنص عصارة الربيع
 والصيف . ثم جاء الخريف ومعه وفرة في عصير العنبر (الفضييخ) تغري
 الشباب في نعيم بعيد عن الإن fas ، ولما رأى الأمير نصر الخريف وثمراته غاص
 في الفرح والسرور وقرر الإقامة هناك في الشتاء ، وعندما عاد الصيف نضجت
 الفواكه فقال نصر بن أحمد : لا نجد مصيفاً أحسن من هذا المكان ، سوف نغادر
 هذا المكان في الخريف ، وحينها حل الخريف استثنى قائلاً : نقضي الخريف في
 هرئ ثم نرحل . وهكذا يؤخر السفر من فصل إلى فصل آخر ، حتى أكملوا في
 ذلك المكان أربع سنين . فأصيب الجيش بالملل واستيقظ في أنفسهم حب
 الأهل ، ولكنهم لاحظوا الملك مطمئناً قد تغلغل هوى هذا المكان في رأسه ونفذ
 عشقه إلى أعماق قلبه ، فاجتمع نفر من كبار الجيش وذهبوا إلى الشاعر أبي عبدالله
 الروذكي ، وعرضوا عليه خمسة آلاف دينار على أن ينظم شيئاً من الشعر يحرّك به
 الملك من هذا المكان متعللين بأن الحنين إلى الأهل يكاد يجرفنا ، والسوق إلى
 بخارى يكاد يقضي علينا ، فوافق الروذكي على ذلك ونظم قصيدة لذلك
 الغرض ، وعندما كان الأمير مشغولاً بالصبوح جاء الشاعر واحتل مكانه ، ولما
 كان المطربون قد أنهوا دورهم فقد أمسك شاعرنا بالآلة الموسيقية وبدأ التغني بهذه
 القصيدة على مسرح العشاق :

إننا نشم رائحة نهر « موليان »
 فتعود إلينا ذكريات الصديق الحميم .
 ماء نهر « جيحوون » من نشاط وجه الحبيب
 قد ارتفع حتى وصل إلى بطون جوادنا
 فلتكن حياتك يا بخارى طويلة وسعيدة
 وسوف يأتيك الأمير فرحاً مسروراً
 إن « الأمير » قمر وبخارى سهام

ولو نظرنا إلى أي شاعر أو أي إنسان يصوغ مشاعره الخاصة تصوراً خيالياً أو تمثيلياً لوجدنا عنده مطابقاً للفاظه الاستعارية أو جمله التمثيلية ، ويُستتّجع منها آثاراً خارجية (ولو أنها تنعدم جيّعاً بانتهاء تلك المشاعر الخاصة) .

ويُستتّجع من البيان الماضي :

١ - إن هذه المعاني الوهمية مطابقاً في ظرف التوهم ، ولو أنها لا مطابق لها في ظرف الخارج ، أي في ظرف التخييل والتوهم^(١) يكون

= «والقمر دائمًا يتجه نحو السماء
إن «الأمير» سر ويخاري بستان
والسرور لا يعيش إلا في البستان

ولما انتهى الشاعر من قراءة هذا البيت نزل الأمير من كرسيه ووضع قدميه - من دون حذاء - في ركاب الجحود واتجه نحو بخارى ، وقد حلوا للأمير حذاءه والموسادتين اللتين تحفظان فخذيه ولم يلتحقوا به إلا بعد فرسخين من المسير وفي المكان المسني «بروته» لبس حذاءه ، ولم يكبح العنان حتى دخل بخارى » .

وتوجد في تاريخ الأمم جيّعاً قصص كثيرة من هذا القبيل ، وهي تكشف قيمة الأدب ، ومن المؤكّد أن تأثير الأدب في نفوس الناس وأخلاقهم وشأنهم حياتهم ، وفي التحوّلات التاريخية التي تحدث في المجتمع البشري إذا لم يكن أكبر من تأثير العقل والاستدلال فإنه ليس أقل منه ، وقد يصادف أحياناً أن يكون بيت من الشعر أو مثل يضرب وله قيمة أدبية وهو يمثل أساساً لمعنيّات أمّة بأكملها .

ويشهد التاريخ أن التحوّلات والثورات العلمية والفلسفية والصناعية قد حدثت في العالم بعد الثورات الأدبية ، وفي الحضارة الأوروبيّة الحديثة لا يقلّ تأثير الشعراء والكتاب لأوروبا عن تأثير العلماء الطبيعيين والرياضيين والfilosophes والمخترعين والمكتشفين في إيجاد تلك الحضارة .

(١) توجد عملية التشبيه والاستعارة - بالفطرة والغريرة - في جميع الأفراد والطوائف =

= والقبائل البشرية ، فالناس كانوا دائمًا يستعملونها في نثرهم وشعرهم ، ولا يختلف الناس فيما بينهم من حيث استعمال أو عدم استعمال التشبيهات والاستعارات ، وإنما علماء الأدب هم الذين يختلفون في التفسير العلمي لهذا العمل الغريزي وبيان ماهيته .

فجمهور علماء الأدب قبل السكاكي كان يعتبر الاستعارة من شؤون الألفاظ ويعتقد أنها ليست شيئاً سوى نقل مكان الألفاظ واستعمال لفظ مكان آخر بوساطة علاقة المشابهة الموجودة بين معاني هذين اللفظين ، فمثلاً عندما ي يريد الإنسان أن يفهم أن الشخص الذي جاء يتمتع بشجاعة الأسد فإنه بدل أن يذكر اسمه الصريح يقول : « جاء الأسد » ، أي أنه وضع كلمة « الأسد » وهو اسم حيوان خاص يُضرب به المثل في الشجاعة مكان اسم ذلك الشخص ، ويعبر بهذا اللفظ « المستعار » عن ذلك الشخص ، إذن ماهية الاستعارة هي عبارة عن استعمال لفظ مكان آخر لوجود علاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعرف المستعمل فيه بقصد إثبات شيء من صفات أحد هذين للآخر .

ولكن السكاكي (المتوفى في القرن السابع المجري) يعتقد بأن الاستعارة ليست من شؤون الألفاظ بل هي من شؤون المعاني ، أي أنها من أعمال الذهن الخاصة ، ففي حالة الاستعارة لا يتحرك اللفظ عن مكانه أبداً ، ولا يستعمل في غير معناه الأصيل . فتصبح الاستعارة في الحقيقة عملاً نفسياً وذهنياً ، أي أن الإنسان يفرض في ذهنه ويعتبر كون المشبه أحد مصاديق المشبه به ، وليس خارجاً عنها ويطبق في خياله حد المشبه به وماهيته على المشبه . فقد بني الناس في عصوراتهم دائياً مع مخاططيهم أن يدعى المتكلم خلال كلامه بأن المشبه هو أحد مصاديق المشبه به . وتنوّي هذا الأمر القرائن اللغوية والمحاورات العامة للناس ، مثلاً في الجملة الماضية عندما يشير الإنسان إلى شخص معين ويقول لمخاطبه : « جاء الأسد » ، يكون قد استعمل جملة مكان جملتين : إحداهما « جاء فلان » والأخرى « أن فلاناً مصدق ل Maher الأسد » وحد الأسد ينطبق عليه . ويشكل -

الإنسان مثلاً مصداقاً للأسد أو للقمر ، ولو أنه ليس كذلك في ظرف الخارج ، أي يعطي حدّ الأسد أو القمر للإنسان في مجال التّخييل ، ولو كان هذا موجوداً آخر خارج مجال التّخييل .

٢ - إن هذه المصادر الجديدة لها هذه الحدود ما دامت العواطف والدواعي موجودة ، وهي تزول بزوالها وتبدل بتبدلها ، كما يمكننا مثلاً^(١)

= مفاد الجملة الضمنية الثانية - الذي هو فرض واعتبار هذا الإنسانأسداً (بحسب فرض التكلم واعتباره) - ماهية الاستعارة .

ووجه بعد السكاكي كثير من علماء الأدب الذين اعترفوا بصحّة هذه النّظرية، ومن الواضح أن هذه النّظرية صيغة أدبية وهي نفس ماهية الاستعارة التي هي عملية خاصة تتعلق بالمحاورات ، ولكننا عندما ندرس أعمال الذهن وطريقة الفس في صياغة الأفكار في مطلق الاعتباريات تبدو لنا نظرية السكاكي صحيحة ، وهذا هو معنى ما قاله المؤلف في المتن : « نعطي في تخيلنا حدّ شيء شيء آخر » .

(١) يكثر التغيير والتّبدل في الأفكار والتّصورات الاعتبارية ، سواء أكانت اعتباريات أخلاقية أم إجتماعية أم شعرية ، وسوف تأتي الأصول العامة لهذه التغييرات تدريجياً في هذه المقالة نفسها .

وتُعدُّ الاعتباريات الشعرية أكثرها تغييراً وأقلها ثباتاً، بحيث يمكن القول: إنها لا ضابط لها ، فالشاعر من حيث هو شاعر ويعامل -من ناحية -مع الشاعر، ومن ناحية أخرى مع قوة التّخييل فإنه يرى العالم وما فيه دائماً بقوة الخيال ومن خلال منظار الشاعر ورغباته الخاصة . فأحكام الشاعر في مورد أي شيء تحكي دائماً عن علاقات الشاعر المعنوية بذلك الشيء ، ولا تحكي أوصافه الواقعية ، وبعبارة أخرى فإنَّ الأفكار الشعرية ليست انعكاساً للواقع الخارجي بل هي انعكاس لعواطف الشاعر الباطنية . وتختلف العواطف الداخلية للشاعر بحسب الأوضاع والأحوال ، وهذا تكون الأحكام الشاعرية عرضة لهذه الاختلافات ، على العكس من الأحكام العقلية النظرية فإنها متصرفة من تأثير هذه العوامل .

أن تنتصَرُ في يوم فرداً من الناس أسدًا بداعِي المشاعر الخاصة ، وفي يوم آخر نعده فارة بسبب ظهور مشاعر أخرى ، إذن هذه المعانِي قابلة للتَّغْيير ،

= فالشاعر يرى مثلاً - متأثراً بمشاعره الخاصة وقوته تخيله - جيلاً بصورة قشة ، أو يرى أحياناً القشة بشكل جبل ، أو يرى شيئاً ما في أروع وأجمل صورة حيناً ، ونفس ذلك الشيء في حين آخر يراه في منتهى القبح وغاية الدمامَة ، وهكذا ...

وحسب ما ينقل «عروضي سمرقندِي» فإن «فردوسي» قبل تقديره «الشاهنامة» إلى «السلطان محمود» كان يأمل في حمايته ومساعدته ، وهذا فقد أطْبَ في وصفه والثناء عليه :

بمجرد أن ينقطع الطفل عن لِبن أمه
فإنَه ما يتلفظ به وهو في المهد اسم «مُحَمَّد»
 فهو بالجسم فيل وبالروح جبريل
وبالسخاء سحاب بهمن (شهر مطير) وبالقلب نهر النيل
فالمَلِك «مُحَمَّد» هو سلطان العالم

وهو يورد في شريعة واحدة الأغنام إلى جانب الذئاب
ولكنه بعد أن قدم الشاهنامة إلى السلطان محمود فقد وُشِّي به الحاسدون إلى السلطان
قائلين له : إنه رجل «رافضي» ودليل ذلك ذكره لأهل بيته النبي (ص) في
مطلع «الشاهنامة» ، فلم يعتن السلطان بفردوسي ، وهذا اندفع «فردوسي» في
هجاء السلطان «مُحَمَّد» الغزيري بعنة بيته من الشعر ولكنه أخفاها بعد إلحاده من
أمير طبرستان «شهريار» ، وهذه الآيات من تلك المقطوعة :

إن ابن المستخدمة لا ينبغي أن يستلم زمام الحكم
 وإن كان والده من الملوك
فبسبب الضيق لم يكن للملك جهاز
وإلا لأجلسيني في المكان الذي أستحقه
فلانه لم يكن في أسلافه عظيم
لم يستطع أن يسمع أسماء العظام

وهي تتبدل بتبدل عوامل وجودها (العواطف الباطنية) .
٣ - إن كُلَّ واحد من هذه المعانٰي الوهمية قائم على حقيقة^(١) ، أي

(١) يطلق لفظ الحقيقة على الأفكار والإدراكات النظرية من جهة كون كُلَّ واحد منها صورة لأمر واقعي كالصورة الفوتوفغرافية المتقطعة لشيء خارجي ، وأما على الأفكار والإدراكات العملية والاعتبارية فتطلق كلمة « الوهمي » من جهة أن كُلَّ واحد منها ليس صورة ولا انعكاساً لأمر واقعي ، ولا يمكن عن مصدق خارجي ، وليس له من مصدق سوى ما يفرضه الإنسان في ظرف توهّمه .

لكن الملاحظة التي لا بدّ لنا من الإشارة إليها هي : قد يتخيّل البعض أن المفاهيم الاعتبارية (مثل مفهوم المالكيّة والمملوكيّة) لما كانت مفاهيم فرضية يتّفق عليها ، وليس لها ما يوازى في الخارج فهي إذن أشياء مخترعة مبتدعة تماماً ، أي أنَّ الأذهان تخترع هذه المعانٰي من نفسها بقدرتها الخلاقة الخاصة . ولكن هذا التصور غير صحيح ، لأنَّه كما قلنا في المقالة الخامسة : ليس للقوة المدركة مثل هذه القدرة بحيث تستطيع أن تخترع من ذاتها صورة ، سواء أكان لتلك الصورة مصدق خارجي (في الحقائق) أم لم يكن لها (في الاعتباريات) ، وكما مرّ شرحه في تلك المقالة ، فيما دامت القوة المدركة لم تصل بواقعٍ مَا اتصالاً وجودياً ، فإنها لا تستطيع أن تصوغ له صورة ، وكلَّ نشاط يبيده الذهن فهو عبارة عن أنواع التصرفات التي يقوم بها الذهن في تلك الصور ، من قبيل الحكم والتجريد والتعميم والتحليل والتركيب والانتزاع .

وقد يخطر في البال هنا إشكال حول تلك القاعدة العامة التي مرّ بيانها في المقالة الخامسة ، فهي تصدق على الإدراكات الحقيقة ولا تصدق على الإعتباريات ، لأن للحقائق مصاديق واقعية - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وهي توجد عن طريق الاتصال الوجودي بين القوة المدركة والمصاديق الواقعية ، بخلاف الإعتباريات فإنها ليس لها مصاديق واقعية ، إذن هل يمكننا القول : إن الذهن يخلق المفاهيم الاعتبارية ويضعها من نفسه !؟

والجواب على هذا الإشكال واضح لأنَّ أي واحد من الإدراكات الاعتبارية - كما سوف -

أن أي حدٌ وهيّ نعطيه للمصدق فاله مصدق آخر واقعيًّا أيضاً قد أخذ منه ، فإذا اعتبرنا إنساناًأسداً فلا بد أن يكون هناكأسد واقعيًّا له حدّ الأسد .

يعلم ذلك خلال المقالة - ليس عنصراً جديداً ، ولا مفهوماً مُقاوِلاً للإدراكات الحقيقة قد عرض الذهن فنضطر لتفسير وجوده بأنه من خلق الذهن وابتداعه ، بل الحقيقة هي أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار أي مفهوم من المفاهيم الاعتبارية فسوف نجده قائمًا على أساس حقيقة ، أي أن له مصداقاً واقعياً ، وهو حقيقة بالنسبة إلى ذلك المصدق ، وعرض ذلك المفهوم على الذهن قد تم عن طريق ذلك المصدق الواقعي ، وكل ما هناك هو أننا قد فرضنا لذلك المفهوم مصداقاً آخر في ظرف توقمنا للوصول إلى مقاصدنا العملية ، إذن يصبح هذا العمل الذهني الخاص الذي سميَنا به «الاعتبار» في الواقع لوناً من ألوان البسط والتعميم الذي يقوم به الذهن في المفاهيم الحقيقة بداعٍ من العوامل العاطفية والدواعي الحيوية ، وهو لون من النشاط والتصرف الذي يؤذيه الذهن في مجال الإدراك ، وفرق هذا النشاط الذهني عن التصرفات التي مَرَّ شرحها في المقالة الخامسة ، هو أن هذا التصرف يقع تحت تأثير الرغبات الباطنية واحتياجات الحياة (بصورة إرادية أو غير إرادية) ، وهو يتغير بتغييرها ، بخلاف تلك التصرفات فإنها متحرّرة من تأثير هذه العوامل .

وبناءً على هذا تكون المفاهيم الاعتبارية مأخوذة ومقتبسة من المفاهيم الحقيقة ، وكما قلنا في المقالة الرابعة ليس لدينا خطأ مطلقاً بل كل خطأ قد ظهر من شيء صحيح فكذا الأمر هنا فإنه ليس لدينا فرض واعتبار مطلقاً ، بل جميع المفاهيم الاعتبارية مقتبسة من المفاهيم الحقيقة الحسية أو الإنزاعية ، وهذا هو معنى ما جاء في المتن من أن «أي واحد من المعاني الوهمية قائم على حقيقة» ، وليس من العسير فهم هذا الأمر في مورد الاعتباريات الشعرية مثل (جاء الأسد) ، وسوف يتضح ذلك في مورد الاعتباريات العملية والاجتماعية أيضاً بشكلٍ تدريجيًّا من خلال البيان الذي سوف يأتينا في المتن أو في التعليقات .

٤ - إن هذه المعاني الوهمية آثاراً واقعيةً مع أنها هي غير واقعية ، إذن يمكن القول أننا إذا فرضنا كون أحد هذه المعاني الوهمية فاقداً لأيّ أثر خارجيّ (متناسب مع أسباب وعوامل وجوده هو) فإنه لن يكون من نوع هذه المعاني وإنما هو غلط حقيقيّ أو كذب صريح (لغو- لا أثر له) ، إذن هذه المعاني ليست لغواً أبداً .

٥ - إن هذا العمل الفكريّ يمكن تحديده حسب النتائج السابقة فنقول : إنه إعطاء حدّ شيءٍ آخر بوساطة العوامل العاطفي بقصد ترتيب الآثار المرتبطة بعواملها العاطفية .

٦ - لما كانت هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل العاطفية لذا لم يكن لها ارتباط توليدّي^(١) بالإدراكات والعلوم الحقيقة ، وبالتعبير المنطقيّ

(١) يُعدّ ، هذا الموضوع القائل إن الإدراكات الاعتبارية لا يمكن أن يكون لها ارتباط توليدّي بالإدراكات الحقيقة من أهم الملاحظات في قوانين التفكير ، ومن وجهة نظر فن المنطق - التكفل ببيان القوانين الأساسية للتفكير - لا توجد إلا قليل من المسائل التي تتمتع بقيمة ترتفع إلى قيمة هذه المسألة ، لا سيما إذا التفتنا إلى أن الغفلة عن هذه الملاحظة الفنية قد أدّت بكثير من الفلاسفة وغيرهم في القديم والحديث إلى كثير من الأخطاء والاشبهات التي سوف نشير إلى بعضها بصورة مجملة فيما بعد ، وسوف يحدّس القارئ الكريم مما نذكره هنا بشكل مختصر أن التحقيق المفصل لهذا الموضوع المنطقيّ يحتاج إلى كتاب يقصر عليه ، ولكن التوضيحات التي سنذكرها هنا منضمة إلى ما ذكرناه في المقالة الخامسة توفر للقارئ العزيز الإمساك برأس الخيط ، ونذكر هذه التوضيحات تحت هذه العنوانين الأربع :

- ١ - ما هو معنى الارتباط التوليدّي ؟
- ٢ - كيف يوجد الارتباط التوليدّي بين الأفكار والإدراكات الحقيقة ؟

- = ٣ - لماذا لا يمكن أن يكون ارتباط توليدي بين الأفكار والإدراكات الاعتبارية من جهة والأفكار والإدراكات الحقيقة من جهة أخرى ؟
- ٤ - ما هي كيفية السير والسلوك الفكري في الاعتباريات ؟
- ١ - ما هو معنى الارتباط التوليدي ؟

إن من أرفع الشطوطات الذهنية وأغريها هوما يسمى بـ « التفكير » حسب المصطلحات المنطقية . فالنشاط الفكري يعني قيام الذهن بمعرفة ما هو مجهول لديه ، وهو يتخذ من المعلومات السابقة عنده وسيلة لذلك ، أي أنه يقوم بتحليلها وتركيبيها بشكل خاص حتى يحوّل وبالتالي المجهول إلى معلوم ، وتعتبر المعلومات الذهنية السابقة بمنزلة « رأس مال » له ، فهو يعمل فيها ويستفيد منها ويضيف شيئاً إلى مقدارها الأصلي .

ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف بين المنطقين أو الفلاسفة أو علماء النفس في مدى نجاح الذهن في هذا النشاط ، وما هي حدود قدرته على الظفر بكشف جديد معتمدًا على ما لديه من معلومات ؟ أو في هذا الأمر القائل : ما هو المقدار اللازم في أيّ فكر من رأس المال الأصلي ؟ ورأس المال هذا من أين يأتي ومن أيّ طريق يمكن الحصول عليه ؟ وما هي طرق سلوك هذا النشاط وقوانينه الأساسية ؟ لقد كانت وجهات النظر مختلفة حول هذه الأمور ولا تزال ، وهذه الاختلافات في وجهات النظر هي التي أوجدت الأساليب المنطقية المختلفة ، ولكنه لا يوجد اختلاف على الإطلاق في أصل الموضوع ، وهو أن للذهن لوناً من النشاط وأنه في ذلك النشاط يتخذ من المعلومات السابقة وسيلة لتحويل المجهول إلى معلوم .

وحقّ أولئك العلماء الذين هم أكثر الناس اندفاعاً في الاتجاه الحسي ، يذعنون بأنّ الذهن في وصوله إلى قانون تجربتي يحتاج - علاوة على المشاهدة المباشرة والتجربة العملية - إلى نشاط فكري خاص قائم على أساس الاستفادة من المعلومات السابقة . فالذهن يتقدم بوساطة النشاط الفكري ، أي أنه يحوّل مجهولاً إلى معلوم ، وهو عن هذا الطريق يضيف شيئاً جديداً إلى معلوماته ، وقد يستمر هذا التقدم ، وكما عرفنا فإنّ هذا التقدم لا يحصل من ذاته ولا يتدعّه من نفسه ، =

- وإنما هو يوجد نتيجة لنصرف الذهن في معلوماته السابقة ، وفي الحقيقة فإن تلك المعلومات والإدراكات السابقة هي الباعثة على هذا التقدم والمؤجدة لهذا الإدراك الجديد ، وهذا تكون الأفكار والإدراكات الجديدة الحاصلة للذهن بوساطة التفكير ذاتياً من نوع تلك المعلومات السابقة ، وتكون بينها سخية ، إذن كما مر علينا في متن المقالة الخامسة : ص ١٢٦ « فإن علاقة المعلومات السابقة بالنتيجة الجديدة الحاصلة بوساطة التفكير لا تخلو من شبه بالتوالد المادي » . إن علاقة التوالد هذه ناظرة إلى هذا الموضوع الذي نحن بصدده الآن . وهي عبارة عن علاقة تشبه التوالد والأبوة والبنّة القائمة بين بعض الإدراكات وبعضها الآخر بوساطة عملية التفكير (حسب الأصول والقوانين المنطقية) .

- كيف يوجد الارتباط التوليدى بين الأنكار والإدراكات الحقيقة ؟
إن معرفة هذا الموضوع تتوقف على أن نعرف ماذا يريد الذهن عندما ينشط ليحيط علينا بأحد المجهولات لديه ؟

وما هو ذلك الشيء الذي يكون الظفر به مؤدياً إلى تبدل المجهول إلى معلوم ؟
إن الذهن يقوم بالمقارنة بين مفهومين بدافع غريزة البحث عن الحقيقة أو أي عامل آخر ويريد معرفة الرابطة الواقعية بينهما أهي من نوع « التلازم » أم « التعاند » أم « الاندراج » . أم « التساوي » ؟

وفي هذه المقارنة قد لا يواجه إشكالاً وإنما هو يصل إلى معرفة تلك الرابطة من دون أن يحتاج إلى بذل جهد (كما في البديهيات الأولية والمحسوسات والوجودانيات) ، وفي أحيان أخرى قد يواجه إشكالاً ، أي أنه يحتاج إلى نشاط وبذل جهد . ويكون هذا النشاط والمحاولة للحصول على الواسطة التي تسمى بالاصطلاح المنطقي بـ « الحد الأوسط » . فالذهن يجهد نفسه ليصل إلى الحد الأوسط ، وهو يبحث ويفتش في معلوماته السابقة فإن وجد بينها ما يصلح لأن يكون حدأً أو سط فقد حقق مطلوبه . والدور الذي يضطلع به الحد الأوسط هو أن له ارتباطاً واضحاً بكل المفهومين المقصودين وبفضل توسيطه بينها ، فإنه يحقق الارتباط بينها . وقد

= قيل في مقام التشبيه : إنه تماماً مثل ما لو أراد الإنسان أن يقفز من على نهر ولكنه لا يستطيع القفز لأنه عريض فهو يبحث عن صخرة ليضعها في وسط النهر ثم يضع عليها إحدى رجليه ليقفز إلى الطرف الآخر .

مثلاً لو عرضت لأحدنا مشكلة مستعصية على الحال وعرف أن فلاناً لو وضع يده في الموضوع لانحلت تلك المشكلة ، ولكنه لا يعلم أهو مستعد لهذا أم لا ؟ فإنه يُصاب بالحيرة فترة ويستغرق في تفكير عميق ، وفجأة يتذكر أن هذا الشخص صداقه حميمة مع والده ، فيطمن إلى أنه سوف يمد إليه يد المعونة إذا ما طلب منه ذلك .

فهنا أصبح العلم بالصداقة القديمة «حداً أوسط» ، أي أنه لم يعلم علاقة ذلك الشخص بتقديم المعونة ولهذا كان شاكاً هل أنه يمد يد المعونة أم لا ، ولكنه بعد أن تذكر صداقته القديمة مع والده وهو يعرف مدى علاقة الصداقة بمساعدة الأولاد فهو يحكم على الفور بأنه سوف يمدّ لي يد المساعدة .

ونضرب مثلاً من المسائل العلمية ، وأفضل الأمثلة من الرياضيات : لو لم نكن نعلم ابتداءً أن الزاوية (أ) هل هي مساوية للزاوية (ب) أم غير مساوية لها ، ولكننا نعلم أن الزاوية (أ) مساوية للزاوية (ج) ، والزاوية (ج) مساوية للزاوية (ب) فإننا نكتشف المجهول رأساً معتمدین على القانون العام : «إذا ساوي شيئاً أمراً واحداً فإن الشيئين الأولين متساويان فيما بينهما» ، (كـل قياس من هذا القبيل - كما مر علينا في المقالة الخامسة - ينحل إلى قياسين ونحتاج عندئذ إلى الحدّ الأوسط مرتين) .

إذن عندما ينشط الذهن ويدل جهوده فإنه يريد أن يبدل عجهولاً إلى معلوم ، وفي الحقيقة فإنه يحاول الظفر بالرابطة الواقعية بين مفهومين وهو يصل وبالتالي إلى مطلوبه عن طريق توسيط مفهوم ثالث بينهما . إذن أصبح الارتباط التوليدي بين الإدراكات بهذا الشكل ، وهو عن طريق إدراك رابطة الحدّ الأوسط مع أحد المفهومين وإدراك رابطته مع المفهوم الآخر يتولد إدراك الارتباط بين هذين =

= المفهومين . إذن يعلم من هذا أن الذهن يتقدم فكريًا على أساس إدراك الروابط ، وتكون تلك الروابط واقعية ، أي صحيح أن « التفكير » لون من النشاط ، ولكنه ليس نشاطًا حرًا يتبّع الرغبة ، وإنما هو تابع للواقع ونفس الأمر . فإذا حكم الذهن - مع الواسطة أو من دون واسطة - باللازم أو التعاند أو التساوي أو الاندراج فذلك بسبب أن الواقع ونفس الأمر هو كذلك .

وعندما يتناول المحققون من المنطقين في فصل البرهان من المنطق دراسة المقدمات التي تستعمل في البرهان وكيف يجب أن تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول حتى يستطيع وبالتالي اكتشاف الرابطة الواقعية ، أي يستطيع واقعًا أن يعرف « حقيقة » فإنهم يذكرون لذلك شرطًا أهله ثلاثة شروط : الذاتية والضرورة والكلية ، وهم يذكرون لكلٍ واحدٍ من هذه الشروط معنىً خاصاً مُثبّتاً في كتاب البرهان ، والذي تعرض لهذا الموضوع بشكل مفصل ومحقق إنما هو الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء . وقد أشار إلى بيان الشيخ هذا الفيلسوف نصير الدين الطوسي في « أساس الاقباس » و « منطق التجريد » إشارة عابرة ، وقد غفل عن هذه الملاحظات المهمة أغلب المنطقين وال فلاسفة المسلمين ، وقد أدت هذه الغفلة إلى خطأ عديدة . وحتى العلماء المحدثون الذين يولون المسائل المنطقية أهمية فائقة فإنهم لم يسلّموا هذا الطريق ولم يتّبعوا هذا الأسلوب .

فغاية ما يلزم معرفته لهذا الموضوع هو أن التفكير المنطقي والسلوك البرهاني يعتمد على الروابط الواقعية لمحتويات الذهن ، وأن الأرضية الصالحة للنشاط العقلي ^{الفكري} ذي القيمة المنطقية لا توفر إلا إذا كانت بين المفاهيم رابطة في الواقع ونفس الأمر ، وأما كيفية هذه الروابط بالتفصيل فتطلب من فن البرهان في المنطق .

٣ - لماذا لا يمكن أن يكون ارتباط توليديٌ بين الأفكار والإدراكات الاعتبارية من جهة والإدراكات الحقيقة من جهة أخرى ؟

إن الجواب واضح على هذا السؤال إذ أرجعنا إلى ما قلناه لحد الآن ، لأن أساس النشاط الفكري والعقلي للذهن - كما عرفنا - هو الروابط الواقعية لمحتويات =

الذهن ، ولما كانت المفاهيم الحقيقة بالذات مرتبطة فيها بينها ، فقد توفرت الأرضية الصالحة للنشاط الذهني فيما بينها ، ومن هنا فإن الذهن يستطيع بواسطة تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينجح في معرفة بعض الحقائق من حقائق أخرى ، أما في الاعتباريات فإن الروابط بين الموضوعات والمحمولات تكون دائمةً وضعيّة وفرضيّة يُتفق عليها ، ولا توجد رابطة واقعية بين أي مفهوم اعتباري ومفهوم حقيقي ، ولا بين أي مفهوم اعتباري ومفهوم اعتباري آخر ، ولهذا لم تتوفر في الاعتباريات أرضية صالحة للنشاط العقلاني ، وبعبارة أخرى أقرب إلى المصطلحات المنطقية : نحن لا نستطيع أن ثبت المدعى الاعتباري بدليل تشكيل الحقائق أجزاءه (بالبرهان) ، وليس بقدورنا أيضاً أن ثبت «حقيقة» من الحقائق بدليلٍ مكونٍ من مقدمات اعتبارية ، ولا يمكننا أيضاً أن نشكل برهاناً من مقدمات اعتبارية ونستنتج منه أمراً اعتبارياً .

مثلاً في الحقائق يستحيل تقدم الشيء على نفسه ، والترجيح بلا مرجع ، وتقدم المعلول على علته ، وتسلسل العلل ، والدور في العلل ، وتضافر العلل المتعددة على معلول واحد ، وتصدور المعلولات المتعددة من علة واحدة ، وجود العرض بلا موضوع ، واجتماع عرضين متماثلين أو متضادين في موضوع واحد ، والتقدير الزماني للمشروط على شرطه . ويكون من الضروري فيها انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، وانتفاء الشرط بانتفاء شرطه ، وانتفاء الممنوع بانتفاء المانع . ويكون من غير المقبول فيها جعل الماهية وجعل المفاهيم الانتزاعية من قبل السبيبة والمبينة . ففي مورد الحقائق يمكن التمسك بهذه الأصول العامة واستنتاج نفي شيء أو إثباته منها ، أي أنه بالنسبة لأمر حقيقي يمكن التمسك باستحالة تقدم الشيء على نفسه ، أو الترجيع بلا مرجع ، وبالنسبة للعلة والمعلول الحقيقيين يمكن الاعتياد على قانون انتفاع تقدم المعلول على علته ، وتسلسل الدور في العلل وتضافر العلل المتعددة على معلول واحد ، وتصدور المعلولات المتعددة من علة واحدة ، وفي مورد العرض معلول والموضوع الحقيقيين يمكن التعميل على انتفاع العرض من دون موضوع ، واجتماع المثلين واجتماع الضددين ، وفي =

مورد الشرط والشروط الحقيقين يمكن الاستناد إلى امتناع تقدم المشروع على شرطه ، وفي مورد الكل والجزء الحقيقين يمكن اللجوء إلى القول بضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، ويكمننا أيضاً أن نستخرج أشياء معينة من هذه القواعد في هذه المجالات ، ولكنه لا يمكن التمسك بأيٍ واحدٍ من هذه القوانين ، ولا الإستنتاج منه في مجال العلة والمعلول الاعتباريين ، ولا في مجال الشرط والشروط الاعتباريين ، ولا في مجال العرض والموضوع الاعتباريين ، ولا في مجال الكل والجزء الاعتباريين ، لأنه ليس من المستحبيل في الاعتباريات تقدم الشيء على نفسه : أو الترجيح بلا مردج أو تقدم المعلول على علته أو .. وليس من الضروري فيها انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، ولا انتفاء المشروع بانتفاء شرطه ، ولا غير معقول فيها جعل الماهية ولا جعل السبيبة

ومن هنا يتضح لنا أن عدم التمييز والتفكير بين الاعتباريات والحقائق من الناحية المنطقية خطير للغاية وعظيم الضرر ، وجميع الإستدلالات التي لم تراع فيها الملاحظات الماضية تكون فاقدة للقيمة المنطقية سواءً أكانت لإثبات « الحقائق » بمقدمات ملائفة من أمور اعتبارية ، كأغلب استدلالات « المتكلمين » التي يُتَّخِذُونَ فيها من « الحسن والقبح » أو سائر المفاهيم الاعتبارية وسيلة لإثبات شيء في باب المبدأ والمعاد ، ومثل كثير من استدلالات « الماديين » التي يعممون فيها أحكام الاعتباريات وخواصها لتشمل الحقائق أيضاً ، وسوف نشير إليها أو إلى بعض منها خلال حديثنا ، أم كانت لإثبات الاعتباريات بالإعتماد على القواعد والقوانين الخاصة بالحقائق ، وقد مررت علينا بعض الأمثلة لهذا الأمر ، كمعظم الاستدلالات المستعملة عادة في « فن الأصول » .

٤ - ما هي كيفية السير والسلوك الفكري في الاعتباريات ؟
في الأمور الاعتبارية تكون الرابطة بين طرف القضية ذاتها فرضية واتفاقية ، والإنسان يعتبر هذا الفرض للوصول إلى هدف وغاية ومصلحة ، وهو يبحث ذاتها عن اعتبار يوصله بشكل أفضل إلى مقصوده . والقياس العقلي الوحيد المستعمل في =

لا يمكن إثبات تصديق شعري بالبرهان ، وفي هذه الصورة لا تجري بعض تقسيمات المعاني الحقيقة في مورد هذه المعانى الوهمية ، من قبيل تقسيمها إلى البديهية والنظرية ، أو تقسيمها إلى الضرورية والمستحيلة والممكنة .

٧ - قد تجعل هذه المعانى الوهمية أصلًا وتصاغ منها معانٍ وهمية أخرى ، فتظهر فيها كثرة حاصلة بوساطة التحليل والتركيب فيها (صياغة المجاز من المجاز) .

إذا تأملنا فيما سبق لنا قوله فلا بد أن نذعن بأن الإنسان أو أي موجود حي آخر (بمقدار ما يتمتع به من شعور غريزي) قد يصوغ - بدافع من مشاعره الداخلية التي هي وليدة احتياجاته السوجودية المتعلقة بتركيبة الخاص - مجموعة من الإدراكات والأفكار المرتبطة بشكل خاص بهذه المشاعر المذكورة ، ونتيجة لذلك تؤمن تلك الاحتياجات ، وهي تزول وتبدل بزوال وتبدل العوامل من مشاعر أو نتائج مطلوبة (وهذه هي

= الاعتباريات هو لغوية الاعتبار وعدم لغويته ، ومن هذه الناحية يكون من الطبيعي أن تُؤخذ بعين الاعتبار خصوصية المعتبر ، مثلاً إذا كان الاعتبار خيالاً ووهنياً فلا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار مصالح تلك القوة وأهدافها ، وإن كان الاعتبار عقلياً فلا بدّ من الاهتمام بأهداف تلك القوة ومصالحها ، وكذا فإن هناك فرقاً بين الاعتبارات القانونية التي يضعها الإنسان ، والاعتبارات القانونية التي تعين بوساطة « الوحي الإلهي » .

ولكنه لا يوجد فرق في هذه الناحية ، وهي أن كل أحدي أو شيء أو فرد أو فئة تعتبر شيئاً ، فإن لها هدفاً وغاية من وراء هذا الاعتبار ، وهي تقصد الوصول إلى ذلك الهدف ، وإذا اعتبرت شيئاً لمقصود معين فإنه من غير الممكن أن تعتبر نفس تلك القوة شيئاً آخر يؤدي إلى البعد عن ذلك المقصود . إذن المقياس الوحيد في السير والسلوك الفكري في مجال الاعتباريات إنما هو مقياس اللغوية وعدم اللغوية .

العلوم والإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأخص والتي قد أشير إليها في أواخر المقالة الخامسة) .

* * *

فنحن في النظرة الأولى نقسم ظواهر العالم إلى قسمين مختلفين :
الموجودات الحية (ذات الشعور) وال الموجودات غير الحية^(١) ، وأحياناً

(١) يطلق عادة اسم الموجود الحي أو ذي الحياة على مطلق الموجودات التي تتمتع بهذه الخواص : التندية - النمو - توليد المثل . وهذا التعريف كما أنه يشمل الحيوانات من قبيل الخيل والإبل والطيور والزواحف فإنه يشمل النباتات أيضاً من قبيل شجرة التفاح والورد الأحمر والبصل ، وهذا يشيّع هذا الاصطلاح وهو أن « علم الأحياء » عبارة عن مطلق العلم الذي يتناول معرفة الموجودات الحية ، وهو ينقسم إلى قسمين : علم النبات وعلم الحيوان .

وتقف الجمادات في مقابل الموجودات الحية وذات الحياة كالصخور والجليد والرصاص . وليس من العسير التفرقة بين الموجودات الحية والجمادات على أساس الخواص الثلاث السابقة الذكر ، ولكن التفرقة بين الحيوان والنبات لا تخلو من صعوبة ، فالقدماء كانوا يفرقون بينها في الحس والحركة ، ولكن العلماء المحدثين - الذين توسعوا كثيراً في دراسة الأنواع المختلفة للنباتات والحيوانات - يناقشون في صحة هذه التفرقة ، وقال البعض : إننا نستطيع التمييز بينها على أساس ما يتناوله كل منها من مواد غذائية ، فالنباتات تتغذى بالجمادات ، بخلاف الحيوانات فإنها تتغذى بالنباتات واللحوم ، وأنكر البعض الآخر صحة كل هذه الأقوال مدعياً أن الاختلاف الأساسي نسبياً بينها ، إنما هو في التركيب الداخلي للخلايا المكونة لكل واحد منها .

ولكنه يدل لنا أننا لا نواجه أي إشكال، مهم إذا قمنا بالتفرقـة بين الحيوان والنـبات في الشعـور والـحركة حـسب ما قالـه الـقدمـاء ، وبـجميع الإـشكـالـات المـذـكـورة في هـذا المـجاـل يمكن ردـها ، ولا نـجد أنفسـنا بـحـاجـة إلى الـبحـث في أـطـرافـ هـذا المـوضـع .

=

عندما نتأمل في موجود غير حي كشجرة مثلاً نجد أن اجتماع عدة وحدات كالساق والغصن والجذر قد شكل شيئاً واحداً وزوّده بالأعضاء والقوى المختلفة ، وينشط هذا الشيء الواحد بما يتمتع به من قوى ذاتية فيوجد أفعالاً وأثاراً وحوادث بشكل تدريجي ، ويحافظ على وجوده أو على استمرار وجوده ، فيمتص من الأرض بواسطة الجذور ما يحتاج إليه من ماء وغذاء ، ويتنفس الهواء من طريق الساق والأغصان والأوراق ، ويسوز الغذاء المذخر إلى جميع نواحي جسمه بوساطة أحجزته الداخلية ، وهكذا يحقق لنفسه التغذية والنمو ويطرد إلى الخارج الفضلات والنفايات ، وفي كل عام يستريح فترة من الزمن يجدد فيها قواه المنكهة ثم يبدأ النمو فيخضر وتتفتح البراعم وتبرز الشمار ثم تنضج ، ثم يتوقف مرة أخرى عن النشاط الخارجي ويبداً عمله الماضي من جديد .

= إذن تطلق كلمة « الحيوان » على الموجودات التي (بطبعها) تتمتع بشعور وتشخيص وحركات مسبوقة بالتشخيص والإرادة .

وعندما يطلق اسم الموجود الحي في هذه المقالة فإنه لا يقصد به مطلق الموجودات ذات الحياة ، بل يقصد به تلك الموجودات التي نعتبر عنها - « الحيوان » فقط ، أي الموجودات الشاعرة بذاتها وببعض أفعالها وحركاتها التي تؤديها عن شعور وإرادة ، والمقصود من التقسيم السابق هو تقسيم الموجودات إلى حيوان وغير حيوان ، لا تقسيم الموجودات إلى موجود ذي حياة وموجود غير ذي حياة (جاد) .

ولكي نعرف الإدراكات الاعتبارية لا بد لنا من إلقاء نظرة عامة وسريعة على الاحتياجات الطبيعية والعمليات الجسمية للوجود الحي (الحيوان) ، ونلقي نظرة أخرى على جهاز التفكير في الموجود الحي ولا سيما الإنسان ، وذلك لأن الإدراكات الاعتبارية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - وليدة الرابطة بين احتياجات الحياة وجهاز الشعور في الموجود الحي . والمقدمة المذكورة في المتن إنما هي للتمهيد لهذا الموضوع .

والحاصل أن جميع هذه الحوادث (الخواص والأفعال) مع نواتها المركزية (الشجرة الواحدة) تشكل عالماً صغيراً بحيث ترتبط جميع أجزائه بعضها ، وتُوجَد نظاماً واحداً يحتل النقطة المركزية فيه شيء واحد يسمى جوهر الشجرة ، وتقع في امتداد عمله وتحيط به موجودات أخرى تكون متطرفة عليه ومرتبطة به ، ويظهر لهذا الشيء المذكور نشاط لفترة معينة ثم يموت ، وسقوطه يسقط كلّ هذا العالم الصغير ويموت .

إذن الشجرة الواحدة موجود طبيعي يتميّز بجموعة من الخواص ويؤدي - بشكل ضروريٍ وجيريٍ - آثاراً طبيعية وبأوضاع معينة (المراد من الوضع تلك الهيئة التركيبية الحاصلة من الظروف الزمانية والمكانية والمادة بفعلها وانفعالها) .

والآن إذا انتقلنا إلى الموجود الحيٌ ودرستنا الإنسان مثلاً لوجدنا أنه يتمتع بنفس تلك المعادلة الوجودية ، فللفرد الإنساني الوضع الذاتي الذي كان يتمتع به موجود طبيعي كالشجرة ، فكلّ فرد إنساني - أيًّا كان وفي أيًّ زمانٍ وأيًّ مكانٍ ، سواءً أكان ملكاً شحاذًا ، رجلاً أم امرأة ، عاقلاً أم جنوناً ، بدويًّا أو حضريًّا ، عالماً أم جاهلاً - فهو واحد طبيعي يضم في دائرة وجوده مجموعة من الخواص والأثار الطبيعية التي يؤدّيها « جبراً » بحسب طبيعته وتكوينه من قبيل التغذية والنمو وإنتاج المثل ، ويستمر في حياته بهذا الشكل فترة من الزمن ثم يذهب من هذه الحياة وتذهب معه آثاره أيضاً . هذه إحدى النواحي التي ندرسها في وجود^(١) الموجود الحي (كالإنسان) .

(١) يلاحظ شيئاً في التركيب الوجودي للإنسان وأي حيوان وهو : الجهاز الطبيعي والجهاز النفسي .

فللحيوان - من جهة - أجهزة جسمية وطبيعية كالجهاز المضمي وجهاز التنفس والجهاز التناسلي وغيرها ، وكل واحد منها يؤدي وظائف معينة في وجود الكائن الحي وبشكل مثير للإعجاب ، وكتب التشريح وفسيولوجيا الحيوان مليئة بتفاصيل هذه الأموز ، وهو مزود - من جهة أخرى - بجهاز الشعور والتفكير والرغبة وللنذة والإرادة والأمل ، ويكون هذا الجهاز أيضاً غارقاً في النشاط والعمل بشكل خاص تتناول بيانه كتب علم النفس .

في القسم الأول : تكون النباتات شريكة للحيوانات إلى حدّ ما ، أي أن للنباتات أيضاً أجهزة طبيعية من قبيل جهاز التنفس والمضم والتسلل ، وتعمل هذه الأجهزة لبقاء الفرد أو بقاء النوع ، ونفس الغاية التي تكسبها الأجهزة الطبيعية الحيوانية لصالح الحيوان تكسبها الأجهزة النباتية لصالح النبات ، مع هذا الفرق وهو أن الأجهزة النباتية تكون عادة أكثر بساطة وأقل تعقيداً ، بينما الأجهزة الحيوانية تكون أوسع وأعقد وأكثر ، وبالتالي فهي تخلق للحيوان احتياجات أكثر ، ومن ناحية أخرى فإن النبات يتغذى من المواد التي توجد عادة في متناوله كالهواء والتربة والرطوبة ، بخلاف الحيوان الذي يتغذى عادة من المواد النباتية أو الحيوانية ، وهذا بنفسه يضيف شيئاً جديداً إلى الاحتياجات الوجودية للحيوان ، ويضطره للتنقل من مكان إلى آخر ، والبحث عن غذاء له ولو كان في مكان بعيد .

فالحيوان نتيجة لكون تركيبه الوجودي أوسع واحتياجاته أكثر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لكون ما تحتاجه حياته ليس في متناول يده فهو مضطرك للنشاط والتحرك ، لكي يظفر بالقسم الأعظم مما يحتاجه ، ولكن يهيء المواد الضرورية له ويستفيد منها .

ويتم نشاط الحيوان وحركته للظرف بما تحتاجه حياته وتهيئة المواد الالزمة له بإرشاد دلاله ونشاط القسم الآخر من تركيبة الوجودي وهو جهاز الشعور والتفكير والرغبة وللنذة والإرادة . ومن هنا تكون الطبيعة الحيوانية محتاجة في وصولها لأهدافها =

.....
= غاياتها الكمالية إلى وساطة الشعور والإدراك والرغبة واللذة والأمل ، على العكس من الطبيعة النباتية ، فإنَّها وضعًا خاصًا وهي تطوي طريق التكامل من دون وساطة هذه الأمور .

ونحن لا نريد في هذه المقالة أن نشرح كيفية التركيب الطبيعي للحيوانات ولا طريقة نشاط أعضاء وأجزاء أجسامها ، فليس من همنا بيان علم التشريح ولا علم وظائف الأعضاء ولا علم النفس للقارئ الكريم ، ولا نقصد التحدث إليه عن غرائز الحيوانات ورغباتها وشعورها وإدراكتها ولا سيما الإنسان ، ومن الواضح أن هذين المجالين للذيدان ونافعان جداً ، وقد قدم علماء الحيوان وعلماء النفس دراسات وتحقيقات نافعة للغاية فيها ، وقد أحرز تقدم ملحوظ في كلا المجالين خاصة في القرون الأخيرة ، وقد أذاع العلماء نتائج دراساتهم على عامة المحبين للعلم والمعرفة .

ولأنَّه أيضًا أن تتناول بالبحث هذا الموضوع الفلسفِي القائل : هل الأمور النفسية للحيوان مادية ومن جملة الخواص المعينة للتشكيلات المادية لجسم الحيوان أم أنَّ لها وجودًا مستقلًا؟ وحسب التعبير الفلسفِي هل الأصلية للروح أم للهادة أم لها معًا أم ليست لأيٍ منها؟

إن أيٌ واحد من هذه الأمور لا علاقة له بمدعى هذه المقالة .

وكلَّ ما يتعلُّق بمدعى هذه المقالة وهو كيفية توسط إدراكات الحيوان بين طبيعته الحيوانية وغاياته وأهدافه ، ومن الواضح أنه ليس جميع إدراكته وإنما قسم واحد منها وهو المسمى بـ « الإدراكات الاعتبارية » وإذا تعرَّضنا أحياناً لأقسام أخرى فإن ذلك سيكون على سبيل المقدمة .

ونشعر هنا بضرورة الإشارة إلى بعض الملاحظات :

1 - كما ذكرنا في مقدمة هذه المقالة فإنَّ أصل بذل الجهد من أجل الحياة قانون عام للموجودات الحية ، وقلنا : إنَّ الموجود الحي في محاولة دائمة جلب النفع والفرار من الضرر المتوجه إليه . ونؤكد على أن النشاط الدائم ليس مقصوراً على الحيوان =

فالنبات بل وحق الجمادات أيضاً في نشاط مستمر « فلا وجود لقطرة ولا ذرة عاطلة راكرة » ، ونستطيع القول : إن الوجود مساوٍ للنشاط وليس لدينا موجود لا نشاط له ، ولكن ما يختص بالحيوان إنما هو لون من النشاط الخاص الذي يعبر عنه بـ « بذل الجهد من أجل الحياة » أو « بذل الجهد من أجل البقاء » ، أي عواولة الحيوان في جهة معينة ومسير خاص وهو حياته وبقاوته ، ويتعين آخر فإن الحيوان في نشاط دائم وعراولة مستمرة لـ « ذاته » ، وجميع جهود الحيوان تدور حول نقطة مركزية هي حياته بنفسه وبقاوته ذاته ، وهذا هو قانون الحياة الذي يؤدي إلى « تنازع البقاء » بين الحيوانات ، وسوف نتناول هذا الموضوع بالتفصيل وذلك عند الحديث عن أصل « الاستخدام » .

١ - لقد أشرنا من قبل إلى أن الحيوان لما كان متعملاً بوضع خاص من حيث التركيب البدني والأجهزة الطبيعية فإنه يحتاج إلى وساطة التفكير والإرادة والرغبة واللذة في تأمين احتياجاته الطبيعية ، بخلاف النبات الذي يكون تركيبه الرجودي بحيث لا يحتاج إلى وساطة هذه الأمور . ونضيف هنا بأن التعمق في دراسة أحosal الحيوانات يقنعنا بأن هناك في موازاة كلّ واحد من تلك الاحتياجات الطبيعية - المحتاجة إلى وساطة الأمور النفسية المذكورة - رغبات وغرائز مفروضة في جهازه النفسي بحيث تهدي الحيوان إلى الاتجاه الذي يؤمن له تلك الحاجات الطبيعية ، فمثلاً يحتاج الحيوان إلى الغذاء لنموه ونضجه ، ولا بد له من توفيره من الخارج ، وتوجد في جهازه النفسي وموازاة هذه الحاجة الطبيعية رغبة في الغذاء ولذة عند تناوله ، وتلك الرغبة هي التي تُوجِّد في الحيوان هيجاناً معجونةً باللذة فتدفعه للتحرك نحو الغذاء لإشباع تلك الرغبة ، فيتناوله مالتاً به جهازه المضمي . أو أن هناك جهازاً آخر في تركيبه الطبيعي هو الجهاز التناسلي وهو يؤمن البقاء للنوع الحيواني ، وموازاة هذا الجهاز الطبيعي توجد في الجهاز النفسي للحيوان غريزنة ورغبة خاصة تسمى بالغريرة والرغبة الجنسية ، وهذه الغريزنة عندما تستعد الأجهزة الطبيعية لأداء وظائفها من أجل بقاء النوع تُوجَّد في الحيوان هياجاً ، ومن أجل أن يُشعِّب الحيوان تلك الرغبة ويسكت ذلك الهياج فإنه =

= يسير في الطريق الذي ينتهي إلى تلك النتيجة .

والحاصل أن بموازاة الاحتياجات الطبيعية للحيوان توجد في نفسه مجموعة من الرغبات والغرائز الخاصة التي تعلن عن وجود تلك الاحتياجات وتحمل الحيوان على النشاط والحركة ، ومن الواضح أنها لا تدعى بأن جميع الرغبات المفروضة في وجود الحيوان ولا سيما في وجود الإنسان هي بإذاء شيء من الاحتياجات الطبيعية وذلك لأن هناك رغبات في وجود الإنسان لا يمكن القصر بأساس طبيعي لها ، وتكون تلك الرغبات مثلاً لاحتياجات وجودية أخرى في الإنسان بالإضافة إلى الاحتياجات الطبيعية ، ولست أيضاً في مقام بيان هذه الجهة ، وهي أن هناك رغبات كثيرة في وجود الحيوان فائي منها هو الأصيل وأي منها هو الفرعية والثانوية وما هو الأساس في الرغبات عند الحيوان وبالاخص عند الإنسان ؟ ولعل الفرصة تسعن في هذه المقالة للتحدث حول هذين الموضوعين اللذين يعتبران من أهم المسائل الفلسفية ومواضيع علم النفس ، وغاية ما ندعوه هنا هو أنه بإذاء كل واحد من الاحتياجات الطبيعية للحيوان - والتي لا بد أن يؤمنها عن طريق الحركة والنشاط - توجد في نفس الحيوان رغبات وغرائز تحمله على التحرك نحو الأعمال التي تعطي تلك النتيجة .

٣ - في نفس الوقت الذي يكون فيه كل واحد من الأجهزة الطبيعية مرتبطةً ومتصلةً مع الرغبة والغرائز والأفكار التابعة له وبالتالي فإن هذا المجموع يؤمن هدفاً واحداً ويصبح الجميع بمثابة جهاز واحد قد جاء إلى الوجود لغاية واحدة تكون هناك ملاحظة مهمة تلفت الانتباه وهي أن أسلوب نشاط هذين القسمين (القسم الطبيعي والقسم النفسي) يظهر لنا أنها منفصلان عن بعضهما وأن كلاً منها يعمل لنفسه ، ولغاية مختلفة به وهدف مقصور عليه ، ويحسب الصدفة كانت نتيجة أحدهما تنتهي لصالح الآخر .

دعوا الإنسان العامل جانباً وادرسوا حالة الطفل أو الحيوان أو الإنسان البدائي ، فالطفل أو الحيوان أو الإنسان البدائي تظهر الحاجة إلى الغذاء (مثلاً) في جهازه الخاص =

بالالتغذية ، وهو من دون أن يعرف عن هذه الحاجة الطبيعية شيئاً وعن أن « الجسم » يحتاج إلى بديل عما يتحلل منه ، ومن دون أن يفهم ما هي فائدة الغذاء من الناحية الطبيعية ، بل من دون أن يعلم شيئاً عن وجود المعدة وجهاز المضم والجذب والطرد ومن دون أن يتلتفت إلى حياته وبقائه ، فإنه يجد إحساساً معيناً في ذاته نسميه نحن بالملووع ، عندئذ تشط الرغبة في جهازه النفسي لإسكات ذلك الجوع (الشبع) وللذلة الحاصلة من هذا الطريق فتظهر فيه فكرة الشبع (لا بد أن أشبّع نفسي) حتى تتجبر وبالتالي إلى الإرادة والحرकات البدنية الظاهرة التي تُعد المظهر لتلك الرغبة وهذه الفكرة ، وكذا عندما يستعد الجسم للقيام بعمل يؤدي إلى إنتاج المثل ، فإن الحيوان يجد في نفسه إحساساً خاصاً من دون أن يتلتفت إلى احتياج بدنـه الطبيعي ، ومن دون أن يعرف أن النتيجة الطبيعية لعمله هيبقاء النوع ، فتظهر في ذهنه فكرة العمل الذي يتهمي إلى إشباع رغبته النفسية وتؤدي وبالتالي تلك الرغبة وهذه الفكرة إلى القيام بالأعمال الخاصة . فللحيوان هدف وغاية من أفعالـه التي يؤديـها عن قصد وإرادة ، ولكن تلك الغاية الموجودة في شعورـ الحيوان ليست هي الغـاية الطـبيعـية للأفعال وإنما هي كسب اللـلة وإشبـاع الرـغـبات .

إن الحيوان بل وحتى الإنسان في أفعاله الإرادية الهدفية يكون مطيناً لرغباته وعواطفه ومشاعره الباطنية ، والأعمال التي يقوم بها في الطبيعة ولكي تصل الطبيعة إلى هدفها ومقصودها فإنه يزددها عن طريق الطاعة لرغباته الداخلية وللوصول إلى الذاتة النفسية ، ومن هنا اندفع بعض الفلاسفة للتمسك بوجهة النظر التي عبر عنها شوبنهاور بقوله :

« إن الطبيعة « تخدع » الإنسان ، فهي لكي تصل مقصودها تسعد قلبه باللذات المغرية ، فمثلاً لكي يستمر التناسل لا يوجد سبيل أفضل من خداع الإنسان بإسعاده باللذات الكاذبة المغرية التي ينالها الرجل والمرأة خلال معاشرتها ثم غلاؤ حياتها بالبيوس وألاف المصائب والألام » .

= والحقيقة هي أن وجود هذه الرغبات واللذات لا يمكن تفسيره بالصدفة أو الفرض والخداع ، وإنما تكون هذه الرغبات واللذات من اللوازم الذاتية للقوى الطبيعية الفعالة في الحيوان ، ولا يمكن تفسيرها بغير هذا ، وسوف نبين في التعليقات اللاحقة الأساس العلمي لذلك ، والشيء الذي له أساس علمي وهو داخل في المجال العلی والمعلوی لا يمكن حله على الصدفة أو الخداع .

وملخص الحديث : صحيح أن هناك انسجاماً أو ترابطًا بين الحاجات الطبيعية للحيوان ورغباته وغرائزه وأفكاره الناشئة من تلك الرغبات والمؤدية وبالتالي إلى الفعل الإرادي للحيوان ، وأن النشاطات النفسية للحيوان والتي هي مقدمة للفعل الإرادي تكون لوصول الطبيعة إلى هدفها ومقصودها من بقاء وتكامل الفرد أو النوع ، ولكنه لا يوجد التفات في جهاز الشعور والتفكير والإرادة للحيوان إلى الغاية التي تتوجه نحوها الطبيعة .

والغاية الوحيدة والهدف الأساسي الموجود في شعور الحيوان والذي يحمله على النشاط ويبدل الجهد إنما هو إشباع الرغبات والظفر باللذات ، والحيوان بل وحتى الإنسان يؤثّي أعماله الإرادية المادفة من دون أن يعرف حاجاته الطبيعية ومن دون أن يعلم بغایة النشاطات الطبيعية في وجوده والتي تعمل من أجلها هذه الأمور النفسية ، وحتى إذا كان يعلم بها (مثل الإنسان العالٰم) فإنه لا يأخذها بعين الاعتبار ، وهو في أداء هذه الأعمال يطيع فقط رغباته الباطنية ويهدّى إلى الظفر باللذات الخالصة من هذه الأفعال .

ويكون أحياناً مستغرقاً في الاستسلام لهذه الرغبات ، واتباع الإحساسات وتنمية الآمال والأمنيات والأنكار المبنعة من تلك الرغبات ، بحيث يكون جاهلاً تماماً بطبعته ووجوده الواقعي ، وكما قال المؤلف في المتن :

«إن بعض أفراد الإنسان قد ينفق جميع عمره مستغرقاً في الأفكار المتنوعة من دون أن تمرُّ في فكره أو تخطر في خياله هذه النظرة الأولى التي ذكرناها (النشاطات الطبيعية في وجوده) .»

.....

= ٤ - قلنا صحيح أن الهدف الذي يأخذه الحيوان بعين الاعتبار بحسب شعوره وإدراكه ويدل له جهده مغایر للهدف الذي تتجه إليه طبيعة الحيوان ، ولكن هناك انسجاماً وتعاوناً كاملاً يقوم بين هذين الجهازين (الطبيعي وال النفسي) ، فعادة يكون نفس الشيء الذي يشبع رغبة الحيوان هو الذي يحقق للطبيعة مقاصودها ، والعكس صحيح أي أن الذي يؤمّن للطبيعة هدفها هو بنفسه الذي يشبع رغبة الحيوان أيضاً . ولأن لتنظر أي هذين القسمين تابع وأيها المتبع ؟ أي هل أن وجود هذه الرغبات والغرائز والأفكار من أجل أن تصل الطبيعة إلى هدفها ومقصودها أم أن الطبيعة قد وجدت لتشبع الرغبات الخاصة في الحيوان ولتفتحجز فيه هذه الآمال والأمنيات والأفكار ؟ وكما قال المؤلف في النون : « أي مرحلة من هاتين لها الأصالة والوجود الحقيقي ، وأي واحدة منها مستقلة ومتبوعة وأي واحدة تابعة للأخرى ومتطلفة عليها ؟ » .

إن التأمل في حياة الحيوانات ، ولا سيما إذا التفتنا إلى « أصل التكيف مع الاحتياجات » الذي مر علينا ذكره في مقدمة هذه المقالة يثبت لنا أن شؤون الحيوان النفسية - أي رغباته وأحساسه وأفكاره الناشئة منها والمساءة في هذه المقالة بالأفكار الاعتبارية - تابعة وظيفية ، وأنها بمثابة وسائل تتخذها الطبيعة من أجل أن تصل إلى هدفها ومقصودها .

ولذا تعمقنا في الموضوع أكثر وجدنا أن في الحيوان قوة تتوفر له مستلزمات « بقائه » وتدفعه إلى الناحية التي تحقق كمال الفرد أو النوع ، وكل واحد من أجهزة جسمه التي نعبر عنها بالأعضاء والجسوارح ، وأي جهاز من أجهزته الروحية كالرغبات والغرائز والأفكار الناشئة منها إنما هي وسائل يستغلها الحيوان حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال والبيئات ويستفيد منها ، ويؤدي تغير البيئة وتغيير احتياجات الحيوان ذاتياً - شيئاً ذلك أم أبينا - إلى تغيرات متناسبة في الأجهزة الجسمية من ناحية ، وفي الأجهزة الروحية من ناحية أخرى ، بحكم قانون التكيف مع البيئة ، ومن الواضح كما مر علينا في مقدمة هذه المقالة أنه لا يمكن تعين العامل الأساسي في

= هذا التكليف من وجهة نظر علم الحيوان التجريبي ، وكل فئة قدمت نظرية في هذا المجال تنسجم مع اتجاهها الفلسفـي (ليرجع من شاء إلى ص ١٨٩ وما بعدها من هذا الكتاب) ولا يُستطاع أيضاً تعين حدود مصاديق هذا التكليف بالدقة ، فلا يمكن القول مثلاً أن الحيوان تحت تأثير ذلك العامل الغامض إلى أي حد يستطيع جعل أجهزته الجسمـية والروحـية منسجمـة مع احـتياجاته ولكنـه من المقطـوع به في الجـملـة أن تغيـير البيـئة وتغيـير الاحـتـياجـات يؤثـرـ في وضع الأجهـزة الـبدـنية والأـعـضـاء والـجـسـوارـ للـمـعـجـودـ الحـيـ ويـؤـثـرـ أيضـاً في وضعـهـ الروـحـيـ والنـفـسيـ . دراسـةـ أوضـاعـ الأمـمـ المـخـلـفةـ وـعـقـائـدـهـاـ وـشـؤـونـهـاـ الروـحـيـةـ قدـ أـثـبـتـ أنـ طـرـيـقـةـ التـفـكـيرـ وـنـوـعـيـةـ الرـغـبـاتـ وـإـحـسـاسـاتـ عـنـدـ كـلـ فـيـةـ منـ النـاسـ تـنـاسـبـ منـ التـكـوـينـ الجـغرـافـيـ لـمـنـطـقـتهمـ الـقـيـ يـعـيشـونـ فـيـهاـ ، فالـنـاسـ الـذـيـنـ يـعـيشـونـ فـيـ المـنـاطـقـ الـحـارـةـ كـماـ آنـهـ يـخـتـلـفـونـ عـنـ النـاسـ الـذـيـنـ يـعـيشـونـ فـيـ المـنـاطـقـ الـبـارـدـةـ منـ حـيـثـ الشـكـلـ وـالـقـامـةـ وـالـهـيـكلـ فـلـيـهـمـ يـخـتـلـفـونـ عـنـهـمـ أـيـضاًـ منـ حـيـثـ إـحـسـاسـاتـ وـرـغـبـاتـ وـالـأـفـكـارـ ، وـهـذـاـ تـبـدوـ كـثـيرـ مـنـ الـأـشـيـاءـ عـنـدـ هـؤـلـاءـ جـيـلـةـ وـحـسـنـةـ حـسـبـ اـحـتـياـجـ الـبـيـةـ وـتحـتـ تـأـثـيرـ عـامـلـ «ـالـتـكـيـفـ»ـ ، بـيـنـهـاـ يـعـتـبـرـهـاـ سـاكـنـ سـائـرـ الـمـنـاطـقـ قـبـيـحةـ وـغـيرـ مـطـلـوـبـةـ . وـهـذـاـ السـبـبـ كـانـتـ أـسـالـيـبـ التـفـكـيرـ عـنـدـ الـأـمـمـ وـالـجـمـاعـاتـ الـمـخـلـفـةـ مـتـفـاـوـتـةـ ، وـلـكـلـ أـمـةـ حـكـمـ مـعـيـنـ ، وـلـكـنـهـ لـاـ يـنـبـغـيـ لـلـقـارـيـ الـكـرـيمـ أـنـ يـغـفـلـ عـنـ أـنـ اـخـتـلـافـ تـفـكـيرـ الـأـمـمـ إـنـاـ هـوـ فـيـ مجـالـ الـأـفـكـارـ الـاعـتـبارـيـةـ لـاـ فـيـ الـحـقـائقـ ، فـكـيـاـ قـلـنـاـ فـيـ مـقـدـمةـ هـذـهـ الـمـقـالـةـ : إنـ الـعـقـلـ وـالـمـعـقـولاتـ الـنـظـرـيـةـ مـتـشـابـهـةـ عـنـدـ جـيـعـ الـأـفـرـادـ وـفـيـ جـيـعـ الـظـرـوفـ وـالـأـحـوالـ وـفـيـ مـخـلـفـ الـأـمـكـنـةـ ، وـهـذـاـ فـلـيـنـاـ لـاـ نـرـيدـ أـنـ نـدـعـيـ أـنـ سـكـانـ الـمـنـاطـقـ الـحـارـةـ يـخـتـلـفـ طـرـازـ تـفـكـيرـهـمـ فـيـ الـرـيـاضـيـاتـ عـنـ سـكـانـ الـمـنـاطـقـ الـمـتـجمـدةـ ، بلـ وـحـقـيـ بينـ الـأـنـكـارـ الـاعـتـبارـيـةـ أـيـضاًـ كـمـاـ سـوـفـ يـأـتـيـنـاـ فـيـاـ بـعـدـ . تـوـجـدـ جـمـعـةـ مـنـ الـأـفـكـارـ الـقـيـ يـلـيـسـ قـابـلـةـ لـلـتـفـيـرـ وـلـاـ لـلـتـبـدـيـلـ . وـسـوـفـ تـأـتـيـنـاـ فـيـ مـنـ هـذـهـ الـمـقـالـةـ كـيـفـيـةـ غـيـرـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـيـنـ الـقـسـمـيـنـ عـنـ الـقـسـمـ الـآـخـرـ .

والأأن نتناوله بالدراسة من ناحية أخرى :

عندما نتأمل مسرح حياتنا أحياناً وندرسها بشكل آخر ومن زاوية أخرى نجد أننا حينما كنا أطفالاً لا يقف أمام أعيننا المليئة بالاحساسات الطرية الوادعة سوى حنان الأم وعطفها وحبها ، فلا نهتم بشيء ، ولا نفكر بأمر سوى الدلال على الأم والتقطاط الثدي وتناول اللبن والنوم والالتذاذ عن طريق العين أو الأذن أو الفم . وبعد فترة من الزمن تمتلئ حياتنا بمشاغل جديدة فينشط فيها جهاز اللعب وتنمية الخيال وإيجاد الأنس ، وتمضي الأيام والليالي على هذا المنوال من التفكير .

ويعد أن نتجاوز هذه المرحلة ترث في أفق وجودنا المحبة والعشق فتجذب نحوها جانباً عظيماً من أفكارنا ومتلئء أوقاتنا بأفكار تبادل الحب والرغبات الجنسية وحوادث الزواج الواسعة المشتبعة إلى فروع متعددة ، بدءاً من الرؤية ، فالتعلق بالإعجاب ومدى النجاح والمزعنة في الحب وعدم الوفاء وأثار الوصال والبعد عن الحبيب وبئه ما في النفس ، ثم بعد ذلك إن كنا من رجال السياسة حلّقنا في آفاقها متابعين لأحداث العالم السياسية وأصبحنا لا نفكر إلا بإلحاح النصر السياسي ، وإن كنا من أصحاب التجارة أغرقنا أفكارنا في البيع والشراء وتنمية الإنتاج والثروة ، وإن كنا من ذوي الأموال الواسعة أو من الفلاحين أو من الطلاب أو من فإننا نقضي حياتنا في المشاعر الخاصة والأفكار المعينة لتلك المهنة ، ونصل وبالتالي إلى نهاية أعمالنا .

وصحيح أن بعض أفراد الإنسان قد ينفق جييع عمره مستغرقاً في الأفكار المتنوعة من دون أن تمر في فكره أو تخطر في خيالاته هذه النظرة الأولى التي ذكرناها ، وإذا خطط في ذهنه أحياناً أن يفكّر في سير وجوده الطبيعي

والتكوينيَّ فإنَّ ذلك سيكون ضئيلاً وتأفهاً للغاية ، ويُعتبر في حكم الصفر بالنسبة إلى الحشود الغفيرة المكَدَّسة في عالم فكره وخياله .

ولكن هل أن سُكْنَى الإنسان في حارة المشاعر والأفكار وغوصه في بحر الخيال يعطل نظامه الطبيعي والتكويني أم يقتلع جذور بنائه الطبيعي ، أم يُعفيه من نشاطه الجبري ؟

من البدائيَّ أن الجواب سيكون بالسلب .

وفي هذه الصورة أي مرحلة من هاتين لها الأصلة والوجود الحقيقي ، وأي واحدة منها مستقلة ومتبوعة ، وأي واحدة تابعة للأخرى ومتطلفة عليها ؟

وهل الطبيعة تتوقف عن نشاطها بمجرد حلول الموت فيطوى وبالتالي سجل الأفكار والأعمال الإنسانية ، أم أن الإنسان يختتم سيره الطبيعي عندما تنتهي أفكاره وخيالاته ويختار منزلًا له في مقره الحالد ؟

إن الجواب الذي تقدمه الدراسات العلمية ، بل وحتى المعلومات البسيطة للإنسان البدائي هذا السؤال هو أن نظام الطبيعة والتكوين متبوع ، وأن نظام التفكير والخيال تابع له ومتطلف عليه .

ولكنه مع هذا كله لا يمكن تصوّر أن النظام الفكري لا تأثير له إطلاقاً على نظام الطبيعة والتكوين ، وذلك لأن الأفعال الإرادية يرافقها دائمًا فكر خاص بحيث إذا تغيَّر وبطل هذا الفكر فإنَّ ذلك الفعل يتغير أيضًا وبطل . وتشهد لصحة هذا القول أوضح التجارب في حياة الإنسان . إن الطبيعة تبطل وتندفع إذا ما بطل نشاطها ، إذن هي الطبيعة الإنسانية التي أوجدت هذه الأفكار للحصول على خواصها وأثارها ، وهي تصل عن طريقها إلى مقصودها الطبيعي وهدفها التكويني .

ويستنتج من هذا البيان :

إن بين الطبيعة الإنسانية (مثلاً) من ناحية خواصها وأثارها الطبيعية والتكونية من ناحية أخرى توجد وتتوسط مجموعة من الإدراكات والأفكار التي صاغتها الطبيعة في البدء ، ثم إنها تبرز إلى الخارج خواصها وأثارها بمساعدتها .

والآن لنتظر :

أولاً : ما هي نوعية الأفكار والإدراكات التي تتوسط بين الطبيعة وأثار الطبيعة ، وبنائيٌ شيءٌ مختلف عن الأفكار التي لا تتمتع بهذه الميزة ؟

ثانياً : ما هي كيفية ارتباط تلك الأفكار بالطبيعة ؟

ثالثاً : ما هي نوعية ارتباط تلك الأفكار بأثار الطبيعة ؟

لا شك أن كلَّ ظاهرة من ظواهر العالم تتعلق بأفعال تدخل في دائرة وجودها وتتجه في نشاطها إلى أهداف تكون مزودة - بحسب طبيعتها وتكونيتها - بالقوى والوسائل والأجهزة التي تتحققها ، فمثلاً الحيوانات الواضعة للبيض لا تفكِّر أبداً في الحمل والمخاض وإرضاع الطفل للبن ، وهي إذا شاهدت حمل الحيوانات اللبونة وإرضاعها فإنها لا تلتذَّ من تصور ذلك ، ولا يخطر في بالها إلا ما تقتضيه الأجهزة التي زُودت بها ، وكذا الحيوانات التي زُودت - بحسب طبيعتها - بوسائل تناسبها ، فإنها لا تستطيع أو لا تصوِّرها ولا يمكنها أن تتصوِّر ما ينافيها ، فمثلاً عند الإنسان لا توجد حجة لخواص الأكل والمقاربة الجنسية أكبر من وجود جهاز الهضم وجهاز التناسل فيه .

ومن هنا نستطيع أن نحدِّس بأن أيَّ واحدٍ من هذه الموجودات

النشيطة (ومن الواضح أن كل موجود فهو نشيط) إذا فرضناه علمياً^(١) يعني

(١) قلنا سابقاً إن الحيوان - والإنسان من ضمه - لا بد له من تأمين جانب من احتياجاته الوجودية التي تتم في النبات بشكل عادي وطبيعي (علاوة على الجوانب الإضافية) بوساطة وإرشاد الرغبة واللذة والإرادة والتفكير ، وفي الواقع فإن هذه الأمور تكون بمثابة وسائل تستغلها طبيعة الحيوان لقطع المراحل التي لا بد لها من قطعها ، وهذا يصبح الحيوان بحاجة إلى مجموعة من النشاطات الإرادية حتى يتمكن من المحافظة على حياته وبقائه .

وكل فعل إرادي لما كان يتم بالتفكير فلا بد إذن أن لا يكون خفياً عن شعور الحيوان ووعيه ، أي أن الحيوان على وعيه بالأفعال التي تتم في ظاهر جسمه بوساطة إرادته وتفكيره ، وأيضاً لما كان كل فعل إرادي يتم لغاية ومقصود فلا بد إذن أن يكون الحيوان عملاً بغاية فعله ، إذن الحيوان في أفعاله التي تتم بوساطة الإرادة والتفكير لا بد أن يكون عملاً بنفس تلك الأفعال وبالغايات والتائج العائدية عليه منها ، بل لما كانت الأفعال التي يؤديها الحيوان بتحريك من الطبيعة تتعلق بادة من المواد الخارجية ، يعني أن تلك الأفعال ألوان من التصرف في المادة الخارجية فلا بد له من معرفة المادة التي يتعلق بها فعله أيضاً ، والأعظم من هذا أن بعض أفعال الحيوان تكون من التصرفات الدقيقة والمعقدة والصناعية التي تتطلب - من ناحية - أطلاع الحيوان على الكيفية الخاصة لهذا الفعل ، وتستلزم . من ناحية أخرى - المهارة العملية للحيوان ، من قبل جميع أعمال الإنسان الفنية والصناعية ، وكأفعال الحيوانات الغريزية المثيرة للإعجاب ولا سيما أعمال الحشرات المثبتة في كتب علم الحيوان ، وهي تحمل كل قارئ أو مشاهد على التعجب .

إذن أي فعل إرادي يصدر من الحيوان فهو يستلزم أفكاراً ومعارف ، أو على الأقل يستلزم معرفة نفس الفعل والغاية التي يقصد إليها الحيوان من ذلك الفعل .

وبالإضافة إلى هذه الأفكار التي قلنا أن أي فعل إرادي لا يتحقق بدونها تشير هذه المقالة إلى أن هناك مجموعة من الأفكار الاعتبارية التي لها دخل في الموضوع ولا بد

= من توفرها في مقدمة أي فعل إرادي ، وبناءً على هذا فإن أي فعل إرادي يصدر من الحيوان لا بد أن يكون مسبوقاً بمجموعة من الأفكار الحقيقة وبمجموعة من الأفكار الاعتبارية . ونرى من الضروري إلقاء نظرة عامة وبجملة على هذين القسمين من الأفكار الحيوانية التي هي مقدمة لأفعاله حتى تتبينها ، ونرى من خلال ذلك أن كلَّ واحدٍ من هذين القسمين - أي العوامل - يؤثر فيه وبأي شكل يظهر للحيوان .

ونركز اهتمامنا الآن على الأفكار الحقيقة للحيوان، من قبيل معرفة الحيوان لأفعاله ولغايات أفعاله وأحياناً للهادة التي تتعلق بها أفعاله ولكيفيات أفعاله الدقيقة ، وأما الأفكار الاعتبارية فسوف تأتي تدريجياً بالترتيب الذي تسير عليه المقالة .
وب قبل ذلك نذكر القارئ بهذه المقدمة .

* * *

لقد كان الإنسان في البداية - وقبل أن يصبح مؤهلاً للدراسة موجودات هذا العالم بأسلوب فني - ينظر إلى جميع أجزاء الطبيعة الحية والميتة بما أن لها تأثيراً معيناً وخاصية محددة .

مثل النار التي تتصل بيدهه والماء الذي يشربه والحجارة التي يتناولها من على الأرض والشجرة التي يأكل ثمارها ويستظل بظلها والحيوان الذي يستفيد منه في ركوبه أو شرب لبنه أو أكل لحمه .

وقد أدت الدراسات التي قام بها العلماء منذ أقدم الأزمنة ولحدّ الآن حسب الأساليب الفنية العلمية على هذه الموجودات وتأثيرها ونشاطاتها إلى تبويب عام وتقسيم هذه الموجودات بهذا الشكل : الجماد - النبات - الحيوان - الإنسان ، والملائكة والمقاييس الأولى في هذا التقسيم والتبويب هو لون نشاط هذه الموجودات وأثارها ، أي لما كان هناك اختلاف أساسي بين لون نشاط الجماد ونشاط النبات ، وبين نشاط كل واحد من هذين ونشاط الحيوان وبين نشاط كلَّ واحدٍ من الثلاثة ونشاط الإنسان فقد وجد نتيجة لذلك هذا التقسيم والتبويب .

=

.....

ا= وقد درس العلماء الجمادات فوجدوا مجموعة من الخواص والأثار في بساطتها ومركباتها . ولكنهم لاحظوا في النباتات - علاوة على ما هو موجود في الجمادات - لوناً آخر من النشاط الخاص الذي هو عبارة عن التغذية وجعل المواد الخارجية جزء من الذات والنمو وتوليد المثل ، وكان جهازاً « ذاتي الحركة » يصلح نفسه بنفسه ويرفع نقصه بذاته قد ركب في أعماق هذه الموجودات ، وبعد مرور فترة من الزمن تقطع هذه الموجودات طريق النزول والانحطاط ثم ترحل من الحياة لسبب مجهول غير معروف (وهو لحد الآن من المجهولات) وقد لاحظوا في الطائفة الأخرى من الموجودات وهي التي نسميتها بالحيوانات - علاوة على ما في النباتات - إنها تتمتع بالشعور والإدراك والرغبة واللذة وهي تؤدي أعمالها بدافع من الرغبة وإرشاد من الشعور والتفكير ، وتميز الإنسان من بينها برقيّ عظيم من حيث الشعور والتفكير .

ومن البديهي أن دراسات العلماء الأولى في مورد كل واحد من هذه الأقسام الأربع لل الموجودات تختلف اختلافاً جذرياً عما هي عليه اليوم ، فمعلومات الإنسان البدائية في مجال معرفة الطبيعة الميتة والطبيعة الحية من نبات وحيوان وإنسان لا تساوي إلا صفرأً في مقابل معلوماته في الوقت الراهن ، ولكن هذا التقسيم والتبريب السابق الذكر والمبني على أساس اختلاف الموجودات في نوع نشاطها قد احتفظ بقوته واستحكامه وقد اعترف به جميع العلماء ، واليوم أيضاً عندما يدخل العلماء في مجال تبريب العلوم فإنهم يتذمرون لهذا التبريب المذكور في الموجودات ملاكاً ومعياراً لتبريب العلوم وتقسيمها ، ومن الواضح أن هذا التبريب للموجودات لا ينظر إلى أن هذه الاختلافات من أيّ نقطة بدأت ؟ ولا يهدف إلى توضيح هل أنها كانت منذ البدء أو أنها ظهرت فيما بعد ، وإذا كانت قد ظهرت فيما بعد فبأيّ شكل ؟ ولا يقصد أيضاً إلى بيان أساس هذه الاختلافات ، فهل المادة الميتة هي العامل الوحيد الأصيل لهذه الاختلافات أم هناك شيء آخر مؤثر في هذا المضمار ؟ إن هذا التبريب يعكس فقط : الوضع الحالي للموجودات من حيث نوعية نشاطها .

وليس من العسير التفرقة بين النشاط الفيزيائي للجهازات والنشاط الحيوي للنباتات ، ولا التفرقة بين نشاط هذين والنشاط ^{الحيوياني} ، لكن الذي يحتاج إلى تأمل هو النشاط الإرادي الذي يستلزم مجموعة من الأفكار والإدراكات تقع مقدمة لتلك الأفعال ، ونحاول هنا أن نقدم بعض الشرح لذلك :

لما كان الحيوان يقوم ببعض الأفعال بإرادته وتفكيره كما أن له علمًا بإرادته وتفكيره فإنه يمتع بالعلم أيضًا بما ينشأ من تلك الإرادة وذلك التفكير . ولكنه في هذا المجال يطرح علينا سؤال فلسفى مهم وهو : هل أن علم الحيوان بفعله مثل علمه بالأشياء الخارجية أم هو بنحو آخر ؟ وإذا كان مثل علمه بسائر الأشياء فلا بد أن تصدر منه أول حركة إرادية بدون علمه ثم يعلم بها الحيوان عن طريق إحدى حواسه ١١ مع أن هذا الأمر خلاف الضرورة ولا سيما إذا التفتنا إلى أن الإنسان أيضاً يشاركه في هذه الجهة ، وكل واحد منا يستطيع أن يدرس نفسه .

ونحن نعلم من أنفسنا أننا نحيطون علمًا بالفعل الإرادي قبل صدوره أو على الأقل حين وقوعه ، إذن لا بد أن لا يكون علم الحيوان بحركاته الإرادية من قبيل علمه بالأشياء الخارجية ، وبالاصطلاح الفلسفي فإنه ليس من قبيل العلم المخصوصي الانفعالي ، وإنما هو لون آخر من العلم ، أي أنه من ألوان العلم الخصوصي . وتعتبر هذه المسألة من فروع إحدى أهم المسائل الفلسفية في باب العلم والمعلوم ، وإلى هنا نكتفي بهذه الإشارة إلى هذا الموضوع .

ويكون الحيوان أيضًا عالمًا بغاية فعله الإرادي ، فكل فعل يصدر منه عن إرادة وتفكير لا بد أن يكون نابعًا من إحدى « رغبات » الحيوان أو « دوافعه » النفسية .

فالرغبات والدوافع هي المشا النفسي الأساسي للهيجانات والاشتباكات التي تظهر في وجود الحيوان ، وترتدي إلى الحركات الإرادية . وهناك رغبات مختلفة في وجود الحيوان وكل واحدة منها تولد هيجاناً خاصاً نحو شيء معين ، فالرغبة للطعام غير الرغبة الجنسية ، وكل واحدة من هاتين غير الرغبة إلى الجاه والمنصب . وهناك

بحوث دقيقة في علم النفس ونظريات تستحق التأمل والتقدير وهي تدور حول عدد الرغبات في الحيوان وعلى الأخص في الإنسان ، وأيّ واحدة منها هي الأصلية لتكون الأخرىات فروعاً ؟ ولعلنا نتناول هذا الموضوع بالبحث في المستقبل .

وعلى كل حال فإن أي فعل يصدر من الحيوان حسب إرادته وتفكيره لا بد أن يكون نابعاً من إحدى رغباته ، والغاية التي يقصد إليها الحيوان في الدرجة الأولى هي إشباع تلك الرغبة . مثلاً يحتاج الطفل إلى الغذاء فيحسن بشعور مخلوط بالهيجان واللهفة في وجوده ، وهو الذي نسميه نحن بالجوع ، وينبع هذا الهيجان من الرغبة إلى الطعام ، وكل المحاولات التي يبذلها الطفل للظفر بالغذاء تكون لإشباع هذه الرغبة ، ونحن نسميه هنا بـ « الشبع » .

وكل فعل يبدوا لنا أنه يتم على عكس رغبة الإنسان فإنه ينبع من رغبة خفية ، فمثلاً يقدم الشخص على عمل أخلاقي يعود بالنفع على النوع مخالفًا به رغبته في حب الذات ، ولما كان مخالفًا لهذه الرغبة فهو يتصور أن هذا الفعل قد تم على خلاف رغبته مطلقاً ، والحال أن هناك رغبة أخرى (هي حب النوع) في الواقع كامنة في وجوده ، وهي في تلك الحال متوفقة على سائر رغبات الشخص ومسطورة على أحواله وحركاته ، ولو لم تكن مثل هذه الرغبة في وجوده لكان من المستحيل انبعاث إرادته وتحقق الفعل بهذه الصورة .

وعلى هذا ففي كل فعل إرادي يقصد إلى إشباع رغبة معينة ، والغاية التي لا يخلو منها أي فعل إرادي (سواء أكان في الحيوان أم في الإنسان) والتي يعيها الحيوان ويطلبها إنما هي إشباع رغبة من الرغبات المختلفة .

إذن كما أن للحيوان عملاً بفعله فله علم أيضاً بالغاية النفسية لفعله «ونعلم الحيوان بغایة فعله أيضاً ليس من قبيل علمه بالأشياء الخارجية ، أي أنه ليس عملاً حصولياً افعالياً ، وإنما هو علم حضوري مثل سائر الأمور النفسية التي مرّ علينا ذكرها في المقالة الخامسة .

وهذا النوعان من العلم والإدراك اللذان سبق ذكرهما لحد الآن (إدراك الفعل وإدراك الغاية النفسية للفعل) لا بد أن يكونا موجودين في كل فعل إرادي، ولما كان هذان النوعان من الإدراك الحيواني غير متعلقين بأشياء خارجة عن وجوده فلذلك لا تواجه صعوبة في تفسيرهما علمياً وفلاسفياً، والآن لننظر ما هي كيفية معلومات الحيوان عن الأشياء الخارجية عن وجوده؟ وبأي وسيلة تتم؟

ولأنها في هذا الجانب أيضاً مشكلة ما دمنا في المجالات التي يمكن تفسيرها عن طريق المحس والتجربة والتفكير، مثل معلومات الإنسان عن الطبيعة وقوانينها، فالإنسان في بداية الأمر لا يعرف الطبيعة ولا يعلم شيئاً من قوانينها، ثم يتعرف عليها تدريجياً ويكتشف قوانينها ويستغلها في المجالات العملية نتيجة للتعامل مع الطبيعة العينة.

ونتمكن الصعوبة في مجموعة من الحركات والأعمال الصادرة من حيوانات أخرى والمسماة بـ «الحركات الغرائزية» كالأعمال الغريبة التي يقوم بها التحل والتسلل، وما تنهض به الطيور من بناء الأوكار وتربية الفراخ، وال مجرات الصيفية والشتائية، وألاف النشاطات الأخرى التي تقوم بها الحيوانات وهي مذكورة في كتب علم الحيوان. وقد قام العلماء في القرون الحديثة بدراسات قيمة في مجال غرائز الحيوانات واكتشفوا أموراً عجيبة في حياتها.

ومن الخديير بالذكر أن الحركات الغرائزية لا تختص بفئة معينة من الحيوانات، فالحشرات المنحطة في سلم الحياة وحتى الأحياء ذوات الخلية الواحدة والزواحف والحيوانات الفقرية ودواسات الآباء والإنسان كلها تميز بحركات غرائزية، وإن كانت تختلف فيها بينها قلة وكثرة، والأقل منها جيئاً في هذا المجال هو الإنسان. والاعمال الدقيقة الماهرة التي يقوم بها الحيوان لصالح شخصه أو نوعه أو جيل المستقبل إذا أراد الإنسان أن يؤديها فإنه يحتاج إلى وقت طويل ليتعلمهها. وهنا لا بد أن نرى : أيكون الحيوان في الواقع عالماً بالذمة التي يستعملها في أفعاله الغرائزية وبالقواعد والنتائج المرتبة على هذه الأفعال في الطبيعة أم لا؟ إن كان عالماً بها -

فمن أين اكتسب هذا العلم ؟ وإن لم يكن عالماً بها فكيف يستطيع تنظيم أفعاله بهذه الدقة ومن حيث لا يشعر بشكل يستلزم نتائج مفيدة لحياة الفرد أو النوع ؟

توجد في هذا المضمار نظريات عديدة :

١ - إن الحيوان ليس عالماً بنتائج فعله ، وتركيبه الوجودي لا يتضمن جهازاً يستلزم صدور حركات معينة بحيث تؤدي إلى نتائج محددة ، وإنما وقوع الحركات الغريزية بهذا الترتيب يتم بالصدفة ليس غير .

ومن الواضح أن هذه النظرية لا يمكن إضفاء القيمة العلمية عليها ، ولا يمكن حمل الحركات المنظمة للحيوانات - والتي لا يشك في أنها تتبع قانوناً معيناً - على الصدفة .

٢ - إن الحيوان يجهل أفعاله وحركاته ونتائجها ، وذلك لأن الحياة ولوازمها - من قبيل العقل والإدراك والرغبة ولذلة والإرادة - هي من مخصوصات الإنسان ، ولكن هناك جهازاً مركباً في وجود الحيوان وهو يستلزم حدوث الحركات التي تتضمن فوائد له . ويكون تركيب الحيوان تماماً مثل السيارة ، غاية ما في الأمر أن هذه السيارة مصنوعة بشكلٍ خاص بحيث تصدر منها آثار معينة في موقع محدد ، فيظن الإنسان أنها تعمل عن شعور وإدراك ، فهي مثلاً مركبة بشكلٍ بحيث إذا اقترب منها شيء يهدّد وجودها بالخطر فإنها تبتعد عنه (مثل فرار الأغنام من الذئاب) ، وعندما تحتاج إلى مواد هي بمثابة التشحيم وتعية هذه السيارة بالبنزين فإنها تقترب منه (مثل اقتراب الأغنام للماء والعشب) ، ولكن الإنسان يظن أن الذي دفع الحيوان إلى الحركة في الصورة الأولى هو الخوف وفي الصورة الثانية هو الشوق ، بينما الحيوان في الحقيقة لا خوف له ولا شوق ، لا لذة له ولا ألم . وتتساءل هذه النظرية إلى ديكارت وأتباعه ، ويقال إن تلامذة ديكارت يوماً كانوا يعذبون كلباً وهو يتلوى وينبع بشدة وهم يعلقون على هذا مستغربين قائلين إنه كان يصوت بحيث يتصور الإنسان أنه يحس بالألم ! وحسب هذه النظرية تصبح الحركات الغريزية غير إرادية ، والسبب في أن الحركات الغريزية تؤدي إلى نتائج معينة هو -

.....
التركيب الميكانيكي الخاص لوجودها . =

وهلية النظرية أيضاً ضعيفة للغاية بحيث لا تستحق النقد وليس لها اليوم مؤيدون بين أيٌ فئة من الفئات .

٣ - إن الحركات الغريزية تم بصورة ذاتية آلية ، ولكنها في الأجيال السابقة كانت أعمالاً تم عن شعور وتفكير وإرادة ، وقد تحولت هذه الأعمال فيما بعد إلى « عادة » لهذه الحيوانات نتيجة لتكرارها بكثرة ، وانتقلت هذه العادة إلى الأجيال اللاحقة حسب قانون الوراثة واستقرت فيها بشكل غريزية . وتنسب هذه النظرية إلى « لامارك » .

وقد أوردوا على هذه النظرية عدّة إشكالات مهمة ، منها : أن هذه الفرضية تستلزم أن نفرض كون حركات الأجيال السابقة قد ثُمِّت بشعور وتفكير ، وهذا يعود بالإشكال مرة أخرى ، فمن أين اكتسبت هذه الأجيال هذا الشعور ؟ ومن الواضح أننا لا نستطيع الجواب بأنها قد تعلّمت ذلك تدرّجياً وفي أثر التجربة ، وذلك لأن كثيراً من الأعمال التي يحتاج إليها وليد الحيوان غريزية ، وهذا لا ينسجم مع ذلك الفرض .

والإشكال الآخر هو أنه لا يمكن تفسير حركات بالعادة إلا إذا كانت مستلزمة للتكرار بكثرة ، بينما هناك بعض الحركات الغريزية التي لا تحدث طيلة عمر الحيوان إلا مرات معدودة ، وعلاوة على هذا فلو كانت العادة منشأ للغريزة للزم من ذلك أن الحيوانات كلما طال عمرها أكثر كانت أكمل من حيث الغريزة ، بينما الواقع هو عكس هذا ، فالحيوانات الكاملة من ناحية الغريزة غالباً ما تعيش أعماراً قصيرة .

والإشكال الثالث : هو أن هذه النظرية مبنية على النظرية العامة التي قدمها لامارك ودارون في مورد انتقال الصفات المكتسبة من الأسلاف إلى الأحفاد ، والدراسات العلمية الحديثة في مجال الوراثة تنقض هذه النظرية .

والإشكال الأخير : هو أننا نلاحظ في مورد الإنسان أن النشاطات العقلية والإدراكيّة لا

تورث للأخلاق بصورة غريزية ، ولو كانت هذه النظرية صحيحة للزم من ذلك انتقال النشاطات العقلية للإنسان إلى الأخلاق بشكل غريزية ، ولزم أيضاً أن يكون الوليد الإنساني أكمل الحيوانات من ناحية الغرائز ، والحال أن القضية على العكس من هذا تماماً ، فالإنسان هو أكثر الحيوانات نقصاً من ناحية هداية الغريزة .

٤ - إن الحركات الغريزية هي أعمال آلية ذاتية وتم من دون تدخل الإرادة والتفكير ، مثل الأفعال الانعكاسية التي تصدر من الم وجود الحي ، من قبيل حركات الجهاز المضمي عندما يدخل إليه الطعام ، أو إفراز غدد اللسان عندما يذوق الإنسان الطعام الحامض مثلاً وغيرها من الأمور . وكل ما هناك من فرق بينها هو أن مجموعة الأعمال الانعكاسية بسيطة بينما الحركات الغريزية مركبة ومعقدة ، وجميع الحركات الغريزية للحيوان كانت حركات انعكاسية وبسيطة في أجياله السابقة ، ثم بعد ذلك تكاملت الحيوانات تدريجياً وانفصلت الأنواع عن بعضها ، وهذه الحركات التي استقرت بشكل عادة تكاملت أيضاً بوازنةسائر الجوانب الوجودية للحيوان وقد انتقلت إلى الأخلاف حسب قانون الوراثة . وهذه النظرية منسوبة إلى دارون .

وتعتبر هذه النظرية مردودة لعدة أسباب : منها ما ذكرناه سابقاً من أن علم الوراثة يرفض نظرية انتقال الصفات المكتسبة ، والأخر هو أن الحركات الانعكاسية هي رد فعل جسم الحيوان في مقابل أحد المؤثرات الخارجية بينما الحركات الغريزية تتبع من العوامل الداخلية للحيوان ، فما هو مثلاً المحرك الخارجي الذي يؤثر على بدن الحيوان فيدفعه نحو تناول الغذاء أو بناء الوكر أو الاقتراب الجنسي ؟

علاوة على هذا فكيف يمكننا أن نقبل كون الحركات الغريزية العجيبة للحيوانات أو حركات الوليد الإنساني في مطلع حياته من قبيل الحركات الانعكاسية الفارغة من كل شعور وقصد وإرادة ؟

وقد انصرف دارون نفسه عن نظريته في باب غرائز الحيوانات نتيجة =

للإشكالات التي أوردوها عليها وأخذ يميل إلى نظرية لامارك التي مر ذكرها .

أما الدكتور تقى الأرانى فهو يختار نظرية لامارك في تفسير الحركات الغريزية إذ يقول في كتابه « بسيكولوجى » ص ١٨٢ :

« يبدأ سلوك الموجود الحى بالحركات الإرادية أي الحركات الانعكاسية ثم تأتى الحركات الإرادية بعد الحركات الانعكاسية ، ولكن هناك لون من السلوك بين هذين اللوين من الحركة هو أكثر تكاملاً من الحركة الانعكاسية ويستمر لمدة أطول منها ولكنها لما كان جاماً والموجود الحى لا يستطيع أن يغير فيه حسب إرادته فإنه يكون أشد نقصاً من الحركات الإرادية ، ويسمى هذا اللون من السلوك بالحركة الغريزية أو اختصاراً بالغريزة ، مثل دوران الفراشة حول المصباح وبناء الطير لوكره وغيرهما .

فإن جذاب الفراشة نحو المصباح غريزة لها . . . والغريزة لا علاقة لها بالذكاء بل هي مغروسة في تكوينه ، فمثلاً إذا وضعت أوراق مثلثة الشكل في مقابل ثقب دودة الأرض فإن هذا الحيوان مع قلة ذكائه يحاول جاهداً أن يسحب تلك الأوراق من ناحية رأس المثلث إلى داخل الثقب ، وإذا وضعنا بيضة في جهاز التفسيريخ وتفقست عن فرج دجاج ، فإنه يمشي بمجرد خروجه من داخل البيضة ويلتقط المحب ويقوم بسائر الحركات ، والحال أن أحداً لم يقم بتعليم هذا الحيوان خواص رأس المثلث ولا كون حبوب الخنطة أو الشعير مغذية ، ولكن هذا الخاصية قد ورثها من أجياله السابقة وانتقلت إليه بوساطة جموعته العصبية » .

والجواب على هذا الكلام هو نفس ما قلناه في رد نظرية لامارك ولا حاجة لتكراره .
فليس من المعلوم أن أجداد دودة الأرض الذين كانوا أقل منها ذكاء (لأن الحيوانات تقطع مسيراً تكاملياً حسب « النشوء والارتفاع » كيف استطاعوا أن يدركوا خواص رأس المثلث وكيف تعودوا على ذلك ثم ورثوه إلى أحفادهم !!!)

٥ - إن الحركات الغريزية للحيوانات هي حركات إرادية ومقرنة بالشعور والتدبیر ، فالحيوان في كل واحد من أعماله الغريزية يقوم بفعله عن علمٍ وعميد ووعي =

.....

بنتيجة فعله وخصائصه الطبيعية ، مثلاً عندما يبني وكراً فهو يعلم ما فائدته بنائه وما هي كيفية البناء لكي يكون معداً للإستفادة منه ، وما يقوم به من نشاطات اجتماعية بالغريزة الاجتماعية فإنه يؤديه عن شعور بالواجب ووعي بفوائد الحياة الاجتماعية ، من قبيل نحل العسل والنمل وبعض الطيور بل وبعض ذوات الأداء . ويحصل هذا العلم والوعي لكل جيل عن طريق الحس والتجربة ، وينتقل من فرد إلى فرد آخر ، من جيل إلى جيل ، بوساطة اللون الخاص من التفاهم الموجود بين الحيوانات .

وصحيف أنه لا يمكن اعتبار هذه النظرية باطلة مثلاً لأنها تعتمد على ناحيتين : إحداهما علم الحيوان الإكتسيبي التجاري والآخر تفاهم الحيوانات ، ولا شك أن الحيوان يكتسب شيئاً - قل أو كثر - من المعلومات خلال حياته ، ولكن موضوع التفاهم بين الحيوانات لم يحسم من الناحية العلمية ، فهل هو موجود أم لا ؟ وإذا كان له وجود فإلى أي حد وبأية طريقة ؟

ولكنه أيضاً لا يمكن قبولها بجميع تفاصيلها للأسباب التالية :

أولاً : تصدر من بعض الحيوانات مجموعة من الحركات الغريزية بشكل عجيب منذ ولادتها أي قبل أن تتوفر للحيوان فرصة للتجربة أو التعلم ، وهذا ما لا يمكن تفسيره حسب هذه النظرية .

ثانياً : لقد وجد علماء الحيوان بعض الحيوانات التي لا يرى فيها الجيل اللاحق الجيل المتقدم عليه أبداً ، فقبل أن يوجد الجيل المتأخر يكون الجيل السابق قد غادر هذه الحياة ومع هذا فإن له حركات غريزية تشير للإعجاب ، وهذا أيضاً مما لا يمكن تفسيره حسب هذا الفرض .

ثالثاً : إذا كانت الحركات الغريزية تتم عن طريق التجربة والتعليم والتعلم فلماذا إذن تكون غرائز الحيوانات اختصاصية فكل حيوان يختص بأعمال معينة ؟ ولماذا تكون أفراد النوع الواحد بآجعها متشابهة من حيث الحركات الغريزية وفي درجة واحدة ؟ ولماذا لا يحصل لها التكامل من الناحية الغريزية - فلماذا مثلاً لا يعيده

= نحل العسل النظر ولا يتحقق التكامل في حياته الإجتماعية طيلة هذه القرون المئادية ؟ بينما لو كانت الحركات الغريزية تتم عن طريق التفكير والتأمل واكتشاف القوانين العامة للزم من ذلك أن تبدي الحيوانات ذوات الغرائز شخصاً ومهارة في جميع أعمالها ، ولكن هناك اختلاف بين أفراد النوع الواحد منها (كما يوجد اختلاف - قل أو كثـر - بينها من الناحية الجسمية) ولتحقق التكامل والرقى في نشاطها الغريزية ، فهذه الميزات كلها متحققة في أعمال الإنسان التي يؤدّيـها عن فكر وتأمل وتعلم وتعليم .

٦ - إن الحركات الغريزية تتم بصورة من صور الإلهام الغبي ، فالحكماء الإشرافيون كانوا يدعون أن تدبير حياة كلّ نوع من أنواع الحيوانات يتم بوساطة « نور مدبر » ويتهيـ هذا بالتالي إلى نور الأنوار وذات واجب الوجود .

ولما يمكن ردّ هذه النظرية بالأدلة العلمية ، وإذا لم تستطع تفسير الحركات الغريزية بالطرق العادـية والطبيعـية فإنـنا نضطر إلى الحكم بأنـ الحيوان يهـتدـي إلى حركاته الغـريـزـية بفضل قـوةـ أخرىـ عـيـطةـ بـوجـودـهـ ، غـایـةـ الـأـمـرـ أنـ كـيـفـيـةـ الإـلـهـامـ وـالـتـعـلـمـ وـالـاهـتـدـاءـ لـلـحـيـوـانـ لـيـسـ وـاـضـحـةـ لـدـيـنـاـ حـسـبـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ .

٧ - إنـ الحـركـاتـ الغـريـزـيـةـ فـيـ الـحـيـوـانـ كـلـهـ حـرـكـاتـ تـتـمـ عـنـ شـعـورـ وإـرـادـةـ وـقـصـدـ ، ولـكـنـهاـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ لـيـسـ نـشـاطـاتـ تـدـبـيرـيـةـ ، أيـ أنـ الـحـيـوـانـ لـاـ يـقـومـ بـنـشـاطـهـ بـهـدـفـ نـتـائـجـهـ الطـبـيعـيـةـ ، وإنـماـ هوـ غـافـلـ تـامـاـ عـنـ التـائـجـ الطـبـيعـيـ لـأـفـعـالـهـ ، وـكـلـ ماـ هـنـاكـ هوـ أـنـ تـرـكـيبـ كـلـ حـيـوـانـ (ـ بـالـنـسـبـةـ لـأـفـعـالـهـ الغـريـزـيـةـ الـخـاصـةـ بـهـ)ـ يـكـونـ بشـكـلـ بـحـيـثـ يـلـتـذـ بـطـبـيـعـتـهـ مـنـ تـلـكـ الـأـفـعـالـ ، وـالـحـيـوـانـ يـقـومـ بـذـلـكـ النـشـاطـ مـنـ دونـ أـنـ يـكـونـ عـالـمـاـ بـتـيـجـهـ ذـلـكـ الـفـعـلـ وـمـنـ دـوـنـ أـنـ تـكـوـنـ الرـغـبـةـ إـلـىـ نـيـجـةـ الـفـعـلـ قدـ حـرـكـتـهـ نـحـوـ وـإـنـماـ هوـ يـحـرـصـ عـلـيـهـ لـلـذـةـ الـقـيـ تـعـودـ عـلـيـهـ مـنـ نـفـسـ ذـلـكـ الـفـعـلـ فـقـطـ .

ولـكـيـ يـتـضـعـ المـوـضـوعـ نـحـاـولـ درـاسـةـ لـوـنـيـنـ مـنـ النـشـاطـاتـ الـقـيـ تـلـاحـظـ فـيـ الـإـنـسـانـ ، فـإـلـيـنـ يـقـومـ بـأـيـ نـشـاطـ مـنـ أـجـلـ غـايـةـ وـلـلـوـصـولـ إـلـىـ لـذـةـ وـإـشـبـاعـ رـغـبـةـ ، وـلـكـنـهـ =

في بعض أفعاله لا يطلب الفعل بصورة مباشرة أي أن الفعل نفسه ليس فيه لله بل قد يكون مقروناً بالألام ، ولكن ذلك الفعل يقرب الإنسان إلى مقصوده النهائي من قبيل كري الأرض وبذرها وحصادها وجمع المحاصيل ما يقوم به المزارع وهو يؤدي هذه الأعمال للظفر بمقصوده النهائي والأساسي ، ولما كانت هذه الأفعال غير مطلوبة لذاتها وهي لا تجذب الإنسان نحوها فلا بد أن يكون الإنسان عالماً بفوائدها الطبيعية وملتاً بقواعدها وقوانينها الصحيحة حتى يؤديها بشكل يحقق له التسليمة المطلوبة أي يوصله إلى الشيء الذي يوفر له هدوء البال وسعادة النفس وإشباع رغبة من رغباته . والدليل للإنسان في مثل هذه الأفعال إنما هو التفكير والتأمل ، وهذا لا بد من حصولها عن طريق التجربة والتعقل والتعلم . ويمكن الإصطلاح على مثل هذه الأفعال بالنشاطات التدريبية .

وهناك قسم آخر من نشاطات الإنسان وهي التي يكون فيها الفعل بنفسه مانحاً للذرة ومشيناً لإحدى رغباته من قبيل تغذى الحيوانات ونشاطها الجنسي .

فمثل هذه الأفعال تكون هي المطلوبة للحيوان وتتجذب نحوها رغبته ، أي أن الإحساس بكل واحد منها يفجر في نفسه هياجاً لما له من انسجام مع طبيعة بحيث يحمله على العمل ، مثل الهياج الذي يصيب الإنسان نتيجة لرؤيته منظراً جيلاً أو لمساعده ل هناً رقيقاً أو لشمه رائحة ذكية ، فبمجرد مواجهة هذه الأمور وانعكاسها في الذهن يحصل الجذب الانجذاب . ولتشل هذه الأفعال غaiات طبيعية مهمة ، وطبيعة الإنسان العينية الخارجية هي التي أوجدت فيه هذه الرغبات لبقاء أو كمال الفرد أو النوع ، ولكن هذه النتائج الطبيعية لا تتعكس في شعور الإنسان ، وإذا فرضنا انعكاسها فيه (كما في حالة الإنسان العامل) فإن الداعي والمحرك النفسي يبقى هو السابق وهو إشباع الرغبة .

ويمكن الإصطلاح على مثل هذه الأفعال بالنشاطات الالتاذية .

ونستطيع اعتبار الحركات الغريزية للحيوان من النشاطات الالتاذية لا التدريبية ، أي أن الحيوانات (على عكس الإنسان) قد ركبت من ناحية الرغبات النفسية بشكل =

أنه يؤدّي أفعاله بإدراك وتفكير فلا بد أن تكون لديه صور إدراكيّة لأفعاله بما تقتضيه قواه النشطة . ولما كانت أفعاله متعلقة بالمادة فلا بد أن تكون لديه صور علمية للمواد التي تتعلق بها أفعاله ، ولا بد أن يعرف علاقتها بها ، والتجربة أيضاً تؤيد هذا الحدس . فنحن ن Miz في الصلة المتعلق المادي

= بحيث إنها تلتذ بصورة مباشرة من جميع حركاتها الغريزية ، وهي تؤدي جميع تلك الأفعال لتلك اللذة التي تشعر بها منها من دون أن تكون عالة بنتيجة فعلها وفائدة الطبيعية ومن دون أن تكون قاصدة إياها .

وهذه النظرية أيضاً لا يمكن إبطالها مثابة بادلة علمية ، وأقصى ما يمكن قوله هو أنه ييلو من بعيد كون حركات من قبيل بناء الطيور أو كارها من النشاطات الانبذادية المحضة وأن الحيوان لا علم له إطلاقاً بنتيجة فعله والقانون المسيطر على ذلك الفعل ، وذلك لأن القرائن تشير إلى أن الحيوان له مقصد آخر من فعله وهو يقوم بهذا العمل لتحقيق ذلك المقصد النهائي ، فهو في هذا المجال تماماً مثل الإنسان الذي يدبر شؤونه من أجل مقصد نهائي يتتحمل العذاب والمشقة ويدير أموره ويؤدي نفسه . وعلاوة على هذا فإنه حسب هذه النظرية لا يعلم لماذا يكون الإنسان - المزود بقدرة العقل والشعور والاستعداد لتدبير الأمور - ضعيفاً إلى هذا الحدّ من ناحية الرغبات المادية لغريزته بينما الحيوان الفاقد لهذا الاستعداد يتمتع بجميع هذه الرغبات العجيبة حتى أن نحل العسل الذي يبني وكره بأشكال مسدسة قد غرست في وجوده رغبة بحيث يلتذّ بهذا اللون من العمل فقط فهو يؤدّي هذا العمل مستسلماً لرغبته الخاصة من دون أن يعلم شيئاً عن فائده في شعوره وإدراكه . كانت هذه مجموعة من الفرضيات التي ذكرت في مورد الغريزة أو التي يمكن فرضها .

ويعتبر موضوع هداية الغريزة من أكثر مسائل علم الأحياء غموضاً ، ومن حسن الحظ أن العلماء في القرون الأخيرة قد توفروا على دراسة الأفعال الغريزية للحيوانات بشكل عميق واكتشفوا أشياء عجيبة ، وكلما اتسعت الدراسات والمشاهدات في هذا المجال فإنها توفر لنا الأرضية المناسبة للتحقيق الفلسفـي في ماهية الغريزة .

ل فعلنا ، ثم بعد ذلك نقوم بالفعل الذي هو لون من التصرف في المادة (صحيح أن هذا الحديث بجمل ولا يظهر مفهومه الحقيقي كما ينبغي ، ولا بد من شرحه في مجاله الخاص ، ولكن في هذا المجال تكفيانا هذه العجالات) .

وعلى أي حال فإن قوانا الفعالة تُوجَد فينا إحساسات داخلية ، فنحن نحب إنجاز أفعال تلك القوى ونريدها ، وننفر من الحوادث التي لا تتلاءم مع قوانا ولا نريدها أو أنها نحب الأفعال التي هي في الطرف المقابل لها ونريدها .

إذن نحن مضطرون لإضفاء صورنا الإدراكية الإحساسية على أفعالنا وعلى المادة وعلى أنفسنا ، كما في حالة الطفل فإنه في الأيام الأولى من حياته كل شيء تناوله يده يدفع به إلى فمه ، وعندئذ يأكل الأشياء القابلة للأكل ولا يأكل ما لا يستطيع .

ومن الواضح أن الرغبة في الأكل مغروسة بصورة إحساس في نحه ثم يعطيها اسم الإرادة والمراد والمريد ، وهو يميّز الأشياء القابلة للأكل بالتجربة ، وأحياناً يفهم أن هذه المادة التي في يده ليست قابلة للأكل ، وحيثئذ يضع اسم الأكل والمأكول والأكل لفعله وللمادة ولنفسه ، وتدور هذه الجملة في خاطره :

« لا بد أن أتناول هذا المأكول » ، وقبل ذلك كان يقول :
« لا بد أن أريد هذا المراد » كما مرّ شرحه ، ومفهوم « لا بد » يعني النسبة الموجودة بين القوة الفعالة وأثرها .

وهذه النسبة وإن كانت حقيقة وواقعية ولكن الإنسان لا يجعلها بين القوة الفعالة وما لها من أثر خارجي مباشر ، وإنما يجعلها ذاتياً بينه وبين

الصورة العلمية الإحساسية التي تتحقق له نتيجة لنشاط تلك القوة .
مثلاً عندما يطلب الإنسان الطعام فإنه لا يجعل النسبة المذكورة لأول
مرة ويشكل مباشر بينه وبين الأفعال التي تؤديها أعضاء الجهاز الهضمي -
من قبيل الشفتين والفكين والفم واللسان والمريء والمعدة والكبد و . . . -
ويتصور مستقلة عن بعضها أثناء عملية التغذية ، وإنما هو في حالة الجوع
يتذكر الشبع ، ويجعل نسبة الضرورة بينه وبين الإحساس الباطني للشبع أو
ما حصلت له من لذة ووضع ملائم عند الشبع فهو يطلب تلك الصورة
الإحساسية الباطنية ، ويظن في هذا المجال أنه مرید وأن تلك إرادته .

إذن أول فكرة تتجلى للإنسان في مورد الأكل (المثال السابق) وقبل
كل شيء آخر هي : أنني لا بد أن أحقق رغبتي (الشبع) ، وكما هو
واضح فإن نسبة الضرورة (لا بد) قد رفعت من بين القوة الفعالة والحركة
التي هي فعلها وجعلت بين الإنسان والشبع (الراغب والرغبة) ، وهذا
لون من الاعتبار ، وفي النتيجة اتخاذ الشبع صفة الوجوب بعد أن كان فاقداً
لها ، وفي الواقع فإن صفة الوجوب والضرورة هي للحركة الخاصة التي
هي من آثار وأعمال القوة الفعالة .

وفي هذه الأثناء تصبح المادة - التي هي متعلق الفعل - متصفه بصفة
الوجوب والضرورة اعتباراً .

ويناء على هذا فإن الإنسان بمجرد أن يستعمل قواه الفعالة فهو يضع
عددًا كبيراً من هذه النسبة (لا بد) في غير موردها الحقيقي ، ويُضفي على
أمور كثيرة صفة الوجوب والضرورة ، بينما هي غير متصفه بهذه الصفة
بحسب الواقع .

مثلاً في مورد الأكل (المثال السابق) ولو أنه قد جعل الشبع متعلق

«لا بد» ولكنه لما كان يعلم أنه من غير الممكن الشبع من سون لزدراد الغذاء ، ومن غير الممكن لزدراده من دون مضغه وجعله في الفم ، ومن غير الممكن ذلك من دون تناوله ، ومن غير الممكن تناوله من دون الإقتراب منه وانبساط اليد إليه والإمساك به فإنه يقوم بصفاء صفة الوجوب والضرورة على كل هذه الأمور ، ولما كان يرى أن القوة الفعالة تطلب شيئاً واحداً في الحقيقة فإنه يُضفي صفة الوحدة على جميع هذه الحركات أو على مجموعة منها ، وقس على هذا المنوال .

ويستنتج من البيان السابق :

- أ - أن الإنسان (أو أي موجود حي آخر) يصوغ مجموعة من المفاهيم والأفكار الاعتبارية مستخدماً لذلك قواه الفعالة .
- ب - أن المقياس العام في كون فكرة أو مفهوم أمراً اعتبارياً هو أن يكون متعلقاً للقوة الفعالة بوجه من الوجه و يمكن فرض هذه النسبة (لا بد) فيه . وعلى هذا فإذا قلنا :

«التفاح من ثمار الأشجار» فإنها فكرة حقيقة ، أما إذا قلنا : «هذه التفاحة لا بد من أكلها» و «هذا الثوب لي» فإن هذه من الأفكار الاعتبارية .

ج - بالالتفات إلى ما ذكرناه في المقالة الخامسة يتضح أن الإعتباريات تنقسم على قسمين :

- ١ - الاعتباريات في مقابل الماهيات ، وهي التي تسمى أيضاً بالاعتباريات بالمعنى الأعم .
- ٢ - الاعتباريات اللازمة لنشاط القوى الفعالة للإنسان (أو أي كائن حي آخر) ، وهي التي تسمى أيضاً بالإعتباريات بالمعنى الأخص أو الاعتباريات العملية .

د - لما كانت الإعتباريات العملية وليدة الإحساسات المتناسبة مع القوى الفعالة أو متطفلة عليها ، وهي من ناحية الثبات والتغيير والبقاء والزوال تابعة لتلك الإحساسات الباطنية ، والإحساسات على نوعين : إحساسات عامة لازمة لنوعية النوع وتابعة للتركيب الطبيعي مثل الإرادة والكرامة المطلقة ومطلق الحب والبغض ، وإحساسات خاصة قابلة للتبدل والتغيير ، إذن لا بد من القول : إن الإعتباريات العملية أيضاً على قسمين :

- ١ - الإعتباريات العامة الثابتة غير المتغيرة مثل اعتبار متابعة العلم واعتبار الاجتماع والاختصاص (كما سوف نبين ذلك فيما بعد) .
- ٢ - الإعتباريات الخاصة القابلة للتغير مثل الجمال والقبح الخاص والأشكال المختلفة للمجتمعات .

فالإنسان إذا اعتبر أي سلوك اجتماعي في يوم ما حسناً فإنه يستطيع أن يعتبره قبيحاً في يوم آخر ، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يغض النظر عن أصل الاجتماع ولا يستطيع أن ينفض يده من أصل الحسن والقبح .

إذن الإعتباريات العملية على قسمين : الإعتباريات الثابتة التي لا مفر للإنسان من صياغتها ، والإعتباريات المتغيرة .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها مما مرّ لحد الآن هي :

إن الإنسان أو أي كائن حي آخر يصوغ مجموعة من الإدراكات والعلوم و يجعلها واسطة بينه (قواه الفعالة) وبين حركاته الحقيقة وخواصه وأفعاله الاختبارية .

ولكن كيف يصوغها ؟ وما هي أقسامها وأحكامها ؟

ويني شكل ترتبط بخواص الإنسان وأفعاله الحقيقة ؟
إنها أسئلة لم تظفر لها الآن بالجواب البسيط ، وإن كنّا قد وجدنا
الأساس للجواب عليها فيها مر علينا من حديث .

جذور الاعتباريات وبداية ظهورها

كما عرفنا من الحديث الماضي أن الإنسان لما كان مقيداً نشاطه الطبيعي والتكتوني على أساس العلم والإدراك ، فهو مضطرب إلى إيجاد مجموعة من الإحساسات الإدراكية كالحب والبغض والإرادة والكرامة لتشخيص فعله ومورد فعله ، وفي مورد الفعل فإنه يميز متعلق نشاطه من غيره بوساطة تطبيق تلك الصور الإحساسية ثم يجعل مورد التطبيق متعلقاً لقوّته الفعالة (يضفي عليه معنى الوجوب - يجعل الوجوب بينه وبينه) وبؤدي ذلك الفعل .

وتحتاج هذا الرأي التجارب العديدة في حياة أفراد الإنسان وسائر الكائنات الحية .

شعب الاعتباريات (الانقسامات)

كما مرّ علينا في الملاحظة السادسة في بداية هذا الحديث فإنه لا ينبغي أن تتوقع قيام البرهان في مجال الاعتباريات ، وذلك لأن مورد قيام البرهان هو الحقائق فحسب .

ومن ناحية أخرى ففي نوع الإنسان مثلاً لا يمكن الظفر بالجذور الأساسية للاعتباريات لأنّه قد خلّف وراءه فترات زمنية ممتدة ، وقطع مراحل تاريخية متعددة ، لم يصل إليها علمنا ، فاتسعت خلالها حاجاته الفردية والنّوعية التي اكتشفها بمرور الأيام فازدادت تدريجياً اعتبارياته وأفكاره الجديدة وتعقدت ، فكيف نستطيع الوصول إلى الجذور الرئيسية لهذه الأعداد الغفيرة من الاعتباريات ؟

وكل ما هناك هو أن مجتمعنا المعاصر قد لمّ أطراف المعلومات الاعتبارية والاجتماعية بشكل تدريجيّ ، ولهذا فنحن نستطيع أن نسير القهقرى لنقترب - على الأقل - من النبع الأصلي لهذا النهر إذا تعذر علينا الوصول إليه .

وكذا

نستطيع أن نظفر ببعض المعلومات في هذا المضمار من خلال دراستنا

للمجتمعات غير المتقدمة بما لها من أفكار اجتماعية غير معقولة نسبياً . أو من خلال دراسة المجتمعات الأخرى من سائر الكائنات الحية .

وكذا

نستطيع التعمق في النشاطات الفكرية والعملية لأطفالنا فنحصل على الجذور الأولية للأفكار الاجتماعية أو الفطرية .

وبعد هذه المقدمة نقول :

كما ذكرنا آنفاً فإن صياغة العلوم الاعتبارية معلولة لما تقتضيه قوى الإنسان الفعالة الطبيعية والتكتينية ، ومن الواضح أن نشاط هذه القوى - أو نشاط بعض منها - لا يرتبط بالمجتمع ، فالإنسان مثلاً يستغل قواه المدركة ويستعمل جهاز هضمه سواء أكان وحيداً أم بين الآلاف . أجل هناك مجموعة من الإدراكات الاعتبارية التي لا يمكن أن تتم من دون فرض وجود المجتمع كالأفكار المتعلقة بالمجتمع العائلي وتربية الأطفال ونظائرها ، ومن هنا نستنتج : أن الاعتباريات تنقسم - لأول وهلة - على قسمين :

١ - الاعتباريات السابقة للمجتمع .

٢ - الاعتباريات اللاحقة للمجتمع .

ومن الواضح أن الأفعال المتعلقة بالقسم الأول قائمة بكل شخص على حدة ، أما الأفعال المتعلقة بالقسم الثاني فهي قائمة بنوع المجتمع لا ينبغي لنا أن نخلط بين الفعل المشترك والفعل الاجتماعي ، فهناك قسم من أفعالنا يتعلق فيها شخص الفعل بشخص الفرد مثل المرض ، وهناك قسم آخر منها يتعلق فيه شخص الفعل بالمجتمع كالزواج والكلام) .

القسم الأول - الاعتباريات السابقة للمجتمع

(١)

الوجوب

لقد أتضح لدينا مما سبق ذكره أن الإنسان عندما يبدأ استغلال قواه الفعالة فإنه يُضفي نسبة الضرورة والوجوب (لا بدّ) على العلاقة بينه وبين صورته الإحساسية التي يطبقها على نتيجة العمل ، ولكن هذه النسبة في الحقيقة تكون بين قواه الفعالة والحركات الحقيقية الصادرة منها ، إذن تصبح هذه النسبة المذكورة اعتبارية لا محالة .

ومن هنا يتضح :

- ١ - أن نسبة الوجوب هي أول إدراك اعتباري من الاعتباريات العملية التي يستطيع الإنسان أن يصوغها . وهذه هي أول مرحلة من الفخ الذي يدخله الإنسان خلال نشاطه بتحريض من الطبيعة .
- ٢ - أن اعتبار الوجوب أمر عام ، يعني أن أي فعل لا يستغني عنه ، إذن كل فعل يصدر من أي فاعل فهو يصدر منه باعتقاد الوجوب .

وقد تبدو هذه النظرية غير صحيحة بالنظر إلى موارد الأفعال المختلفة ، فما أكثر الأفعال التي يقوم بها الإنسان لصرف العادة أو بسبب الجهل أو التعصب وما يشبه هذه الأمور ، بينما هو يعلم بأنها أفعال غير ضرورية أو عابثة أو غير لائقة .

ولكن التعمق في هذه المجالات يثبت لنا صحة تلك النظرية ، فنحن نلاحظ أن الذين يقومون بهذه الأفعال غير المناسبة وهم يعتقدون ويعرفون بعدم لزومها أو يؤمنون بلزوم عدمها عندما نسألهم : مع أنكم تعلمون وتعترفون بأن هذه الأفعال غير لائقة فلماذا تقومون بها ؟ فلنفهم بحسب معتذرین : لم يكن لنا منها بدُّ ، أو أننا معتادون عليها ، أو عدم قيامنا بها له هذه المحاذير ، أو كنا عليها مجبرين وقد سيطر علينا الخوف من تركها ، وما يشبه هذه الأعذار .

ويفهم من هذه الأعذار أن وجوب الفعل كان مقيداً بعدم تحقق العذر ، أي أن الفعل لا يتصف بالوجوب عند تحقق العذر ، وهذا يعني أن الفعل يتم باعتقاد الوجوب .

ولا يخفى على القراء الكرام أن الأوصاف الأخرى التي تتصف بها الأفعال أحياناً كالأولوية والحرمة وأمثالها - كما يقوم الفقهاء بتقسيم الأفعال إلى خمسة أقسام : الواجب والمحرم والمستحب والمكره والماباح - لا علاقة لها بهذا الوجوب الذي هو موضوع بحثنا هنا ، وذلك لأن الوجوب الذي نبحث عنه هنا إنما هو نسبة وصفه لل فعل في مرحلة صدوره من الفاعل وهو عام شامل ، أما تلك الأوصاف فهي صفات لل فعل في نفسه وهي خاصة ، وهذه وإن كانت من الإعتباريات العملية - كالوجوب العام - التي هي نتاج النشاط الإنساني إلا أن اعتبارها متاخر كثيراً عن اعتبار الوجوب العام .

(٢)

الحسن والقبح

إن الاعتبار الآخر الذي يمكن القول بأنه الوليد المباشر للوجوب العام هو اعتبار الحسن والقبح الذي يعتبره الإنسان اضطراراً قبل الاجتماع .

فلا شك أننا نحب كثيراً من الحوادث الطبيعية ، وأننا نعتبرها حسنة فنحن نحبها ، ونكره حوادث أخرى ونشمئز منها ، ونحن نكرهها لأننا نعتبرها قبيحة وسيئة .

فنحن نعد - مثلاً - كثيراً من الأجسام والمذوقات والمشمومات حسنة عن طريق الإدراك الحسي لا عن طريق الخيال ، ونعد قسماً آخر منها قبيحاً كصوت الحمار وطعم المرأة ورائحة الميتة ، ولا شك لنا في هذه الأمور ولا تردید .

ولكننا بعد التأمل لا نستطيع أن نعتبر قبح هذه الأمور ولا حسن تلك الأشياء من الأمور المطلقة ، ولا يمكننا إضفاء الواقعية المطلقة عليها ، وذلك لأننا نلاحظ أن هناك أحياء أخرى يختلف سلوكها عن سلوكنا ، فالحمار يتصور صوته جيلاً ويلتذّ منه ، وتوجد أحياء تنجدب من مسافات

بعيدة بسبب رائحة الميّة وتصرّف عليها ، أو أن بعض الأحياء تتقدّم من الطعم الحلو .

إذن لا بدّ أن نقول : إن صفاتي الحسن والقبح اللتين تميّزان بخواص طبيعية وحسية لدينا إنما هما نسبيتان وتسوقان على كيفية تركيب المجموعة العصبية أو المخ فينا .

وبناءً على هذا نستطيع القول : إن الحسن والقبح في إحدى الخواص الطبيعية يعني انسجامها وملائمتها للقوة المدركة أو عدم انسجامها وملائمتها لها ، ولما كان كل فعل اختياري إنما يتم باستعمال نسبة الوجوب ، إذن أي فعل يقوم به إنما نؤديه باعتقادنا أنه مقتضى القوة الفعالة فينا ، أي إننا دائمًا نرى أفعالنا ملائمة للقوة الفعالة ومنسجمة معها ، وكذا ترك الفعل فإننا نراه غير منسجم معها ، ففي مورد الفعل نرى الفعل حسناً ، وفي مورد الترك نرى الفعل قبيحاً .

ويستتبع من هذا البيان :

إن الحسن والقبح في الأفعال صفتان اعتباريتان ، وهما جاريتان في كل فعل صادر منا سواء أكان فعلاً فردياً أم اجتماعياً .

ولا يخفى أيضاً أن الحسن - كالوجوب - على قسمين : حسن هو صفة للفعل في نفسه ، وحسن هو صفة لازمة وغير متخلّفة للفعل الصادر منا ، كالوجوب العام تماماً ، وعلى هذا فقد يكون أحد الأفعال قبيحاً بحسب الطبيع وهو مع ذلك يصدر من الفاعل . ولكن صدوره لا بدّ أن يتم باعتقاد أنه حسن .

(٣)

اختيار الأخف والأسهل

إن قوانا الفعالة التي تؤدي أعمالها بوساطة التفكير أو أي قوة فعالة طبيعية إذا واجهت فعلين متشابهين من حيث النوع ولكنها مختلفان من حيث إنفاق القوة والطاقة عليها ، أي أن أحدهما صعب ومتعب ، والآخر سهل خفيف المؤونة ، فإن القوة الفعالة تختار الأخف الأسهل بلا تردّد وتترك الأصعب الشاق بلا شك ، وسبب ذلك هو أن الفعل الصعب وإن كان مما تقتضيه القوة الفعالة ، ولكنه مقرن بعوائق وموانع لا تسجم مع القوة الفعالة ، وفي الحالات التي تؤدي فيها القوة الفعالة مثل هذا الفعل فإنها تريد نفس ذلك الفعل ولم يكن لها بدًّ من تحمل مشاقه لأنها لا تستطيع دفع العائق ، إذن وجوب مثل هذا الفعل عند القوة الفعالة مقيد بفقدان الفعل الأخف الأسهل ، وعلى هذا فإذا فرضنا مورداً فيه فعلان أحدهما أخف وأسهل من الآخر فإنه يتبع عندئذ اختيار الأخف بلا تردد .

ومن هنا كان التطور والتحول موجودين في جميع الاعتباريات ، في الشؤون الفردية والأمور الاجتماعية للإنسان (وقد يمتدان إلى أفكار سائر الكائنات الحية ولا سيما أفكارها الفردية) ، كما أن تأثير هذا الأصل واضح جداً في عادات الإنسان ورسومه ولغاته . فالإنسان دائمًا يريد أن يؤدي عملاً أكبر بجهد أخف وعائد أعظم .

وإذا صادفنا أحياناً ما يخالف هذا الأمر فكانت المسيرة التطورية من الأسهل إلى الأصعب ، أو تحولت العادة من الشكل البسيط إلى ما هو أكثر تعقيداً ، فإن ذلك لم يحصل من طريق التطور فحسب ، بل كانت هناك أغراض أخرى انضمت إلى الأصل وجاءت بالمشقة ، فنحن نلاحظ مثلاً أن حياة الإنسان كانت في البداية بسيطة خالية من التعقيد ولكنها تحولت اليوم إلى حياة معقدة جداً وصعبة ، وذلك بسبب الأغراض الجديدة التي أضيفت إلى الأصل فأوجدت هذا التعقيد ، فالإنسان البدائي مثلاً كان يشعر بالجوع فحسب وهذا فقد كان يسد حاجة الجوع لديه بأكل الحشائش واللحوم بشكل بسيط ، أما الإنسان في الوقت الراهن فإنه لا يطلب الشبع فقط وإنما له أغراض أخرى من الأكل ، وهكذا

(٤)

أصل الاستخدام والاجتماع

كلما صادفنا ظاهرة مادية في الخارج فإننا نلاحظ تركيباً أو شيئاً يرافق التركيب وهو يستفيد من الخارج بنحو من الأنحاء ليحفظ بقائه ، وتنظر هذه الخاصية بوضوح في جميع الموجودات ولا سيما في الكائنات الحية ، فهذه الفتة مثلاً تشرب الماء وتأكل الخضروات أو الفواكه ثم ينتقل ذلك كله إلى جهازها الهضمي فيحلله من أجل أن يتتص الجسم الأجزاء التي يحتاجها منه ثم يطرح الباقي إلى الخارج ، وهناك قسم من الأحياء يأكل قسماً آخر منها ، فالذئب يفترس الشاة ، والباز يصطاد الحمام ، والأحياء الأكثر رقياً - ولا سيما الإنسان - لا تسلك هذا السلوك في الخواص الطبيعية واللوازم المادية فحسب بل يتدبر هذا ليشمل جميع الأعمال المرتبطة باحتياجاتها ولو بعدة وسائل .

فإنسان البدائي كان يعيش وسط الماء أو على الأشجار أو في الغار ليفرّ من شرّ الحيوانات المفترسة وأدى أعدائه ، وكان يحبب بشكل عملي على كلّ مخدر بضده (تقريباً) .

ويؤمن الإنسان حاجاته الصناعية بالصخور الحادة في بداية الأمر ثم انتقل إلى الاستفادة من الفلزات ثم إلى البخار وبعد ذلك إلى الكهرباء والقوة

المغناطيسية وأخيراً استخدم الطاقة النووية ، وبعد ذلك

ويستفيد الإنسان من الأعشاب والأشجار والأخشاب في مجالات غذائه ودوائه ولباسه ومسكته .

وهو يتصرف ب مختلف الأشكال في لحوم الحيوانات وعظامها ودمائهما وجلودها وألبانها وأصواتها وحتى في برازها .

ويستغل أيضاً أفعال الحيوانات في مجالات متنوعة فهو يركب الخيول والحمير ويحمل عليها متاعه ، ويستفيد من الكلاب في الحراسة والصيد ، ويستعدي القطط على الجرذان لفترسها ، ويعث الرسائل بوساطة بعض الطيور

ولو أردنا استقصاء تصرفات الإنسان في الخارج لحصلنا على رقم كبير يفوق التصور .

والأأن نتساءل :

أيدور في خلد هذا الموجود العجيب - بما لديه من قوى التفكير - إذا صادف أحد أفراد نوعه (أي إنسان آخر) أن لا يستفيد من وجوده ومن أفعاله ؟

وهل يستثنى أفراد نوعه من سيرته العامة تلك ؟ !!
لا شك أن حقيقة الأمر ليست بهذا الشكل ، ولا يمكن عد هذه السيرة العامة الشاملة لكل أفراد الإنسان أمراً غير طبيعيّ ، وإنما هي سيرة تستند إلى الطبيعة شيئاً ذلك أم أبينا .

ولكن الكلام يقع في هذا الأمر :

أيكون أسلوب الاستخدام مقتضى الطبيعة بصورة مباشرة وبلا وساطة ، فهذه الفكرة تحتلّ عقل الإنسان منذ البدء ثم هي تستلزم ظهور

فكرة أخرى بعدها ، هي فكرة المجتمع والحياة بشكل جماعي) ؟ أم أن الإنسان عندما يرى أفراد النوع فإنه أول ما يفكر في الاجتماع والحياة الجماعية فيميل أفراد النوع إلى بعضهم ويحاولون إرساء دعائم حياة يسودها التعاون ويستفيد كلّ منهم من الآخر ، ولكنّه أحياناً أو في أغلب الأوقات ينحرف المجتمع عن مجرأ الطبيعي فيتحوّل إلى مجموعة يسيطر عليها المرج والمرج والمنفعة والتعدّي و يؤدي ذلك إلى العبودية والإشتراك ؟

إننا نعتقد أن ملاحظة النشاطات البدائية للنوع الإنساني والسلوك البسيط لأغلب أنواع الحيوانات الأخرى وما زوّدت به الطبيعة - أن ملاحظة هذه الأمور تحدّد لنا الجواب الحقيقي على هذا السؤال .

فصحيح أن تركيب جسم الإنسان مزود بجهاز هضمي اجتماعي « نسبياً » وصحيح أنّ أثني الإنسان مزودة بشدين من أجل إعطاء اللبن ، وهناك خلف هذا الجهاز جهاز آخر يصنع اللبن ، فالجسم مزود بهذا الجهاز ، ومن ناحية أخرى يوجد فرد آخر (هو الطفل) مزود بشفتين وفيه وينسجم تماماً مع امتصاص اللبن من الثدي . وكذا كل فردين من الذكور والإناث فيها مزودان بجهاز دقيق معقد يضم الرغبة الجنسية وإعداد المادة الأساسية للوليد الإنساني وغُوه ثم إخراجه إلى خضم الحياة فيصوغان فرداً مثلهما بكلّ ما يحتاج إليه (ولعلّ عدد أجزاء هذا الجهاز تفوق الحصر) ، ومن الواضح أنّ هذه الأجهزة (أجهزة الهضم والأجهزة التناسلية) لا تم لها أعملاها إلا بالمجتمع .

ويوجد نظير هذه الأمر في سائر الأحياء ذات الأنداء من غير الإنسان وفي أغلب الطيور كالحمام والباز وغيرها ، وكذا الجهاز التناسلي فإنه موجود في جميع الكائنات الحية أو على الأقل في أكثرها .

ولكنه (إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ غرض الطبيعة من هذه الأجهزة هو التناسل والتغذية والهضم والنمو) أتكون السبيل التي تعينها الطبيعة للإنسان لتحقيق هذا المدف هي سبيل الإجتماع والتعاون؟ أم أنها تقدم فكرة الإستخدام في عقل الإنسان ليقوم الذكور والإناث والأطفال بهذه الأعمال لإرضاء قواهم الفعالة واستجابة لرغباتهم الغريزية؟ فالرجل بدافع من رغبته الغريزية يطلب من المرأة الإتصال بها جنسياً ، والمرأة تريد أيضاً ذلك الشيء الذي هو استجابة لتلك الرغبة ، والطفل يطلب من ثدي أمه إسكات جوعه ، والأم تريد من الطفل إفراغ ثديها من اللبن لكي تصنون نفسها مما يعذبها .

ويشهد لصدق هذا الحديث أنَّ هذه الأجهزة ليست عامة ولا دائمة في أكثر أو جميع الحيوانات ، فليس الأفراد جميعاً يتغذون عن طريق اللبن ، ونفس تلك الطبيعة التي دعت الإنسان مثل هذه الأعمال قد قررت دعوتها تلك بمجموعة من العلوم والإحساسات الإدراكية كالرغبة الجنسية والرغبة في الطعام والعاطفة والرحمة ، ولكنها بعد فترة تطول أو تقصر تعود لتسليبه منه تلك الإحساسات ، فلا يعود الرجل يشعر برغبة جنسية ولا المرأة كذلك . ولا يشعر الإنسان - الذي كان في يوم ما طفلاً - برغبة في ثدي أمه ولا تملأ فكرة اللبن يقظته ونومه ، علامة على أنَّ فمه قد امتلاً بالأسنان وهو يوجه نحو الأغذية التي تلاك ، ومن ناحية أخرى فقد جفَّ ثدي الأم أيضاً ولم يُعد فيه لبن . إذن مثل هذا الاجتماع هو فرع للاستخدام وقد حصل نتيجة لظهور وانسجام استخدامين من طرفين بشكل متبادل ، لا أنَّ الطبيعة قد أرشدت الإنسان بصورة مباشرة لهذه الفكرة .

ويغض النظر عما قلناه : فإنه لا يمكن أن نصدق أساساً أنَّ للإنسان علاقة بجميع ظواهر العالم وله هدف مع كلٍّ موجودٍ يتصل به عن طريق

الحسن أو الخيال أو العقل (على أقل تقدير إدراكه وإشباع غريزة الشعور) وهو يحاول الاستفادة من جميع هذه الفئات التي لا حصر لها واستخدامها ، وهو يطلب في الدرجة الأولى فائدته ومنتجته . أجل إنه يتطلب المجتمع بفترة واحدة منها فقط (وهي أفراد نوعه) بما لديه من قوى فعالة وإرادة غريزية وذلك بصورة استثنائية ، وتحول الاستخدام إلى استفادة مشتركة .

نعم إن كل ظاهرة من ظواهر العالم - ومن جملتها الحيوان ولا سيما الإنسان - تتميز بحب الذات فهي تحب نفسها وتنظر إلى أفراد نوعها نظرتها إلى نفسها ، ومن هنا فإنها تشعر بالأنس في أعماقها عند الاقتراب إلى أفراد نوعها وتندفع نحوهم وتجمّع بهم ، وكما هو واضح فإن نفس هذا الاقتراب والمجتمع لون من ألوان الاستخدام والاستفادة يتم صالح الإحساس الغريزي ، ومن ثم فإن كل فرد يجد طريقاً للاستفادة من أفراد نوعه فإنه سيسير في تلك الطريق ، ولما كانت هذه الغريزة موجودة في الجميع بصورة متشابهة فإن النتيجة ستكون هي الاجتماع ، وهو نفس الاجتماع الذي هو مورد بحثنا (الاجتماع التعاون الذي يؤمن احتياجات الجميع بعضهم ببعض) ، ودراسة النشاطات المتطورة في الطفل الإنساني وسائل الأحياء الأخرى والتأمل فيها يقود إلى هذا الرأي .

ونستنتج مما قلناه :

- ١ - إن الإنسان في البدء قد اعتبر الاستخدام .
- ٢ - الإنسان مدني بالطبع .
- ٣ - إن العدل الاجتماعي حسن والظلم قبيح .

وي ينبغي أن لا يُساء تفسير كلمة الاستخدام وأن لا تستغل استغلالاً منحرفاً ، فنحن لا نقصد أن الإنسان يتميز - بحسب طبعه - بأسلوب

الاستهمار والاختصاص ، كما تفعل بعض الأمم ، فتحت ستار منع الحريات وإلغاء الرقية وباسم الاستعمار وتحت الحماية وأسماء أخرى كثيرة تستغل أمّا فتضيع اللّجام في أفواههم وتركبهم أو تعامل مع ذوي الرجلين معاملتها مع ذوي الأربع بالبيع والشراء ، وتعبر عن العبودية والبؤس والإنهضاط بالفاظ رائعة كالحرية والسعادة والتقدم ، وتضع على كلّ حقيقة اسم التأخّر والقدّم والتجّهز وتلقي بها بعيداً .

ولا نريد أيضاً أن نقول : لما كان الإنسان مدنياً وإجتماعياً بالطبع فإن الأرض وما عليها وما في جوفها فهو للجميع ، ويقوم أشخاص - من وراء ستار الاتحاد الدولي للعمّال وباسم حل الناقصات الداخلية - بقتل الأفكار الإنسانية وتربيّة حفنة من الناس الذين لا فكر لهم ولا إرادة ولا تأثير لهم على الإطلاق فيما يجري في العالم من حسن وقبح وفيما ينبغي أن يؤدّي وما لا ينبغي ، ويُسحقون الأخلاق الفاضلة من عفة وغيره وحياء وصبر متهمين إياها بالرجعية ، ويحاولون محـو الإنـصـاف والـرـحـمة والـعـطـف والـصـدـاقـة والـصـدـقـ والـصـفـاء وكـذا الـخـوفـ والـرـجـاءـ والأـمـلـ والـخـسـرةـ من قـامـوسـ الإنسـانـيةـ ، مـتعلـلـينـ بـأنـ أـهدـافـ الشـيـوعـيـةـ والإـشتـراكـيـةـ قـائـمةـ عـلـىـ أـسـاسـ التـحـولـ العـامـ وـالـتكـامـلـ الشـامـلـ ، فـيـطـفـئـونـ المـصـابـحـ الـتيـ تـضـيـءـ الـأـعـماـقـ الـمـظـلـمـةـ لـلـإـنـسـانـ وـيـخـرـجـونـ لـنـاـ «ـإـنـسـانـ الـلـإـنـسـانـ»ـ ، أـجلـ إنـ نـتـيـجـةـ هـذـهـ الجـهـودـ هـيـ : «ـإـنـسـانـ الـلـإـنـسـانـ»ـ .

إننا لا نقصد إلى شيءٍ من هذه الأمور بل نقول: إنَّ الإنسان بهداية من الطبيعة والتَّكوين يطلب دائمًا ومن الجميع ما يعود عليه بالنفع (اعتبار الاستخدام) ، ولنفعته يطلب النفع للجميع (اعتبار الاجتماع) ، ولنفعته الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدالة وقبح الظلم) ،

وبالتالي فإنَّ الفطرة الإنسانية عندما تحكم بلامام من الطبيعة والتَّ، وبين فإنه يكون حكماً عاماً ليس فيه حقد خاص لطبقة راقية ولا عداء معين مع طبقة منخفضة بل فيه استسلام لحكم الطبيعة والتَّكوين في اختلاف الطبقات من حيث القرائح والاستعدادات ، فهي ت يريد وضع كل إنسان في موضعه الذي يستحقه حسب الأصول الثلاثة الآنفة الذكر .

٤ - إنَّ حرية الإنسان لما كانت موهبة طبيعية فهي تتحدد بحدود هداية الطبيعة ، ومن الواضح أنَّ هداية الطبيعة مرتبطة بأجهزة يتمتع بها التركيب النوعي ، ولهذا فإنَّ هداية الطبيعة (الأحكام الفطرية) ستكون محدودة بحدود الأعمال المنسجمة مع أشكال الأجهزة البدنية وتركيباتها . ومن هنا - مثلاً - فنحن لن نجُوز على الإطلاق الرغبة الجنسية التي يتم إشباعها عن غير طريق الزواج القانوني (كالرجل مع الرجل - المرأة مع المرأة - الرجل مع المرأة عن طريق الزواج - الإنسان مع غير الإنسان - الإنسان مع نفسه - التنازل عن غير طريق الزواج) .

فمثلاً نحن لا نحسن التربية الإشتراكية للأطفال ولا إلغاء النسب والتوارث ولا إبطال الجنسية . . . وذلك لأنَّ الأجهزة المتعلقة بالزواج والتربية لا تنسجم مع هذه الأمور .

٥ - إن الاعتبارات الثلاثة المذكورة هي من الاعتبارات الثابتة .

(٦)

من الواضح جداً أنَّ القوى الفعالة في المادة كُلُّها هي مادية فإنَّ نشاطها أيضًا يكون في المادة ، وكلَّ قوة فعالة إذا صادفت مادة مناسبة لنشاطها فإنَّها تبدأ نشاطها وتترك أثرها فيها يتَأثِّر بها ، ولا يُستثنى من هذا الحكم الإنسان خلال نشاطه ولا أيٌّ كائن حيٌ آخر .

فتحن في مجال نشاطنا نهتم بالواقع الخارجي ونطلبـه ، فإذا تحدثنا مع أحد فإننا نبـث المخاطبـ الخارجيـ ما في أنفسـنا ، وعندما نتجـه نحو هـدـفـ فإنـنا نبحثـ عنـ المـقصـدـ ، وإذا أكلـنا أو شـربـنا أو قـمنـا أو فـتحـنا أوـعيـتناـ أوـ مـددـناـ آذـانـناـ أوـ ذـقـناـ أوـ شـمـمنـاـ أوـ مـسـحـناـ بـأـيـديـنـاـ أوـ وـضـعـنـاـ أـرـجـلـناـ أوـ ضـحـكـناـ أوـ بـكـيـناـ أوـ فـرـحـناـ أوـ حـزـنـناـ أوـ صـادـقـناـ أوـ عـادـيـناـ أوـ . . .

ففي جميع هذه الأمور نحن نتعامل مع الخارج والوجود الواقعي ، وذلك لأننا واقعيون بحسب الفطرة والغريزة (كما أوضحتنا ذلك في المقالتين الثانية والثالثة) .

إذن لا بد أن نكون قد أضفينا على العلم اعتبار الواقعية أي أنها تعتبر الصورة الإدراكية هي نفس الواقع الخارجي ، ونعد الآثار الخارجية للعلم والإدراك .

ومن بين الحالات الإدراكية المتنوعة : العلم ، الظن ، الشك ، الوهم ، يتميز العلم فقط بهذه الميزة ، وذلك لأنه في الحالات الأخرى (غير حالة العلم) لما كانت للإدراك ناحيتان وهو متزلزل فإنه لا يمكن أن يميل إلى جانب واحد ويستقر . فالموجود الذي يكون وجوده مظنوناً أو مشكوكاً أو متهماً لا يمكن أن يقال عنه إنه موجود ، ولكن الموجود الذي هو معلوم الوجود وليس لدينا أي شك في وجوده هو الموجود (بلا قيد العلم) ولو أنه بحسب الدقة يكون معلوم الوجود . ولكننا عندما نصل إلى هذه المرحلة (هناك موجود عندنا وبحسب الدقة ليس موجوداً وإنما هو معلوم الوجود ، أي أن لدينا صورته العلمية لا نفس الموجود الخارجي) فإننا نلاحظ أيضاً أن معلوم الوجود هو معلوم الوجود لا معلوم معلوم الوجود ، وهكذا كلما تقدمنا أكثر فإننا نضع أيدينا على الواقع الخارجي (أي على العلم باسم المعلوم الخارجي) لا على العلم بالواقع الخارجي .

إذن لا بد أن نحكم بأن الإنسان - وجميع الكائنات الحية - لا يستغني أبداً عن اعتبار العلم (في مقابل مطلق التردد) ، وهو يُصنفي الاعتبار على العلم بحكم الأضطرار الغريزي ، أي أنه يأخذ الصورة العلمية على أساس أنها نفس الواقع الخارجي . (اعتبار واقعية العلم - حسب اصطلاح هذه المقالة - هو نفس حججية القطع باصطلاح علم أصول الفقه) .

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نتدخل في اعتبار العلم تدخلاً جديداً ، لا إثباتاً ولا نفياً ، فنحن نعجز عن سحب هذا الاعتبار عن العلم لأن كل خطوة نخطوها في هذا الطريق إنما هي خطوة في طريق العلم ، ولا نستطيع أبداً أن ننبع العلم اعتباراً جديداً لأن هذا الاعتبار نصفيه عليه في أول تعامل لنا مع الخارج شيئاً ذلك أم أبيانا ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى نقطة في إطار حياته (كنموذج) خالية من العمل بالعلم .

فمثلاً يستطيع رئيس ما أو أي مصدر أعلى أن يقول جزافاً لمن هو تحت يده :

« من الآن فصاعداً عليك أن تترك من أوامرني ما لك علم بها ، وعليك أن تعمل بالموارد المشكوكة ». .

ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى هدفه (الذي هو إلغاء اعتبار العلم) بهذا اللعب المثير للضحك ، وذلك لأن هذا المأمور حتى إذا امثل هذا الأمر فإنه يكون قد أطاع الأمر بالعمل في الموارد المشكوكة طاعة علمية ، فهو يعيّن جميع موارد الشك بالعلم . .

وكذا الإنسان مثلاً في مورد المحذورات المحتملة فإنه يكتُن نفسه عنها ولا يقترب إليها (قاعدة دفع الضرر المحتمل) ، فهو لا يشرب الماء الذي يحتمل كونه مسموماً ، ولا يضع قدمه على المكان الذي يحتمل أنه بئر ، ولا يلمس شيئاً يحتمل أنه من المواد القابلة للانفجار . ولكن هذه الموارد يقف فيها الإنسان على مفترق طريقين أحدهما مقطوع الأمان ، والأخر ليس محروز الأمان ، وهو يختار الطريق الآمن بشكل يقيني مدفوعاً بغيريزة العمل بالعلم . علاوةً على أنه يشخص احتمال المحذور بالعلم أيضاً .

ويُستنتج مما ذكرناه :

١ - إن حجية العلم إحدى الاعتباريات .

٢ - إن هذا الاعتبار من الاعتبارات العامة (السابقة للاجتماع) .

ملاحظتان

١ - بالنظر إلى قريحة المساحة المستقرة في الإنسان من قاعدة اختيار الأخف والأسهل فإنه يلحق بالعدم - في مرحلة العمل - كل شيء غير مهم ، ونحن نستعمل هذا الأسلوب يومياً في كثير من الموارد ، من جلتها الإدراك الظني ، فإذا كان الجانب المرجوح في طرف الظن لا أهمية له فإننا لا نحسب له حساباً ، وبالتالي يجعل الظن القوي مكان العلم ومحنه اسم العلم ، وهو ما نسميه بالظن الإطمئناني الذي هو مدار عمل الإنسان ، وهذا هو بنفسه أحد اعتبارات العامة .

ولا يخفى أن العلماء الماديين كما انحرفوا في العلم النظري فاندفعوا لإنكار العلم (الإدراك المانع من التقىض) فقد تورطوا في الإشتباه أيضاً في مجال العلم العملي (مورد البحث) فوقوا في النقطة المقابلة لنا تماماً مدعين أن الإنسان يعمل دائماً بالظن وليس هناك أي علم .

وينبع هذا الرأي من شيئاً من شيئاً من إنكار أصل الإدراك العلمي ، وقد بينا في المقالات السابقة بطلان هذا الأمر ، وأثبتنا أنه يقود إلى مسلك الشكاكين (لست أدرى) . والثاني هو الخلط بين اعتبار الظن الإطمئناني من ناحية وإلغاء اعتبار العلم من ناحية أخرى ، وليرعلم العلماء الماديون أن

هنا حديثين وهما منفصلان عن بعضها .

فتارة نقول أن الإنسان قد بنى على اعتبار غير العلم (الظن الأطمثاني) من العلم ، وهو يتعامل معه تعامله مع العلم ، وفي هذه الصورة يكون الاعتبار الحقيقي للعلم ، ولا يغدو العلم الاعتباري (الظن الأطمثاني) إلا إحياء لاسم العلم .

وتارة أخرى نقول : لا يعمل الإنسان بالعلم وإنما هو تابع دائمًا للظن ، أي أن الإنسان في العمل يميل مباشرة نحو الرجحان والأولوية . وهذا كلام لا أساس له وفكرة ساذجة ، لأن الإنسان في اعتبارياته العملية محكوم للطبيعة وتابع هداية فطرته وغريزته ، وكما ذكرنا في مطلع هذا الحديث فإن الطبيعة والغريرة - لكي تتحقق أهدافهما - تدفعان الإنسان نحو الواقع الخارجي وتربطان قواه الفعالة والمدركة بالواقع الخارجي ، والإدراك الذي يستوعب الخارج بشكل مطلق في ظرفه إنما هو العلم فحسب .

إنه لغريب حقاً أن يدعى الإنسان مثل هذه الدعوى ، فإذا كان الإنسان دائمًا يأخذ في مورد العمل الظن (الطرف الراجح) ويختاره ، فهل هو يعين الرجحان أيضاً بالرجحان ، وهكذا ينتدّ هذا الرجحان المترتب إلى غير النهاية وبالتالي لا يتمّ لطرف أي ترجيح (لا ظن الترجيح) ؟ أم أنه يصل في النهاية إلى العلم ، لأنه إذا قلنا في إحدى المجالات : إنه راجح حقاً ، فقد استعملنا العلم ؟

الملاحظة الثانية : إذا كان للإنسان علم بوجود شيء فإنه ما لم يصل إلى بطلان وجوده فإنه يبقى معتبراً للعلم الأول ، ودراسة الحالات المختلفة للحيوانات الأخرى تؤيد أيضاً وجود هذا الأسلوب عندها .

وإذا كان وجود شيء ينبغي فعله مردداً بين شيئاً وشيئاً فإنه يقدم على

فعلهما معاً ، أما إذا كان وجود ما لا ينبغي فعله مردداً بين شيئاً فانه يكفي
نفسه عنها جميماً .

وإذا لم يعلم وجود شيء فإنه لا يرتكب عندئذ على ذلك آثار وجوده .
 وإذا كان شيء مردداً بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي (بين الخير والشر)
 فإنه يتوقف .

(هذه الأصول الأربع هي نفسها التي يسميها علم أصول الفقه
بـ : الاستصحاب - الاحتياط - البراءة - التوقف) .
ولما كانت هذه الأصول الأربع قد أشبعـت بحثاً في مجالات أخرى
فإننا لا نطيل الحديث عنها في هذه المقالة .

خاتمة هذا البحث

إن الإعتبارات العامة التي قصرنا الحديث الماضي على وجودها ليست منحصرة في الاعتبارات الخمسة التي استعرضناها (الوجوب - الحسن والقبح - اختيار الأخف الأسهل - الاستخدام - العمل بالعلم) ، بل هناك اعتبارات أخرى أيضاً تتميز بأنها عامة .

فهناك اعتبار الإختصاص واعتبار الغاية والفائدة في العمل وما من الاعتبارات العامة ، لأننا إذا فرضنا إنساناً وحده وهو يحاول الاستفادة من المادة فإن صادفه مانع أو مزاحم (ولو أنه لم يكن إنساناً ولا كائناً حياً آخر بل كان مانعاً طبيعياً) يريد كف الإنسان الفعال عن أصل الفعالية أو عن كمالها أو عن تكميلها فإن الإنسان يضطر أيضاً ليتحول إلى موقع الدفاع وبنشاطه الداعي ينحصر هذه المادة بنفسه ويوجه إليها تصرفه . وهو في نفس الوقت يفكر بهذه النسبة التي بينه وبين المادة فيتجلى في فكره مفهوم الاختصاص (هذه المادة هي لي) ، وهذا المفهوم يعني الاختصاص المطلق الذي يشكل أصل الملكية شعبة منه ، وكذا المصب والمنزلة وجميع الحقوق التي يتلقى عليها وعلاقة الزواج . . . كل هذه شعب لذلك المفهوم .

وكذا ضرورة الفائدة في العمل (لا بد أن يكون للعمل هدف) فإنهما

من الاعتبارات العامة التي ذكرنا في مطلع حديثنا أنها تستنتج بنحو من الأنحاء من مفهوم الاعتبار .

ونستطيع أيضاً أن نظرر باعتبارات عامة أخرى ، ولكن هذه الاعتبارات الخمسة المذكورة كافية لاستنتاج وتوضيح سائر الاعتبارات (الاعتبارات اللاحقة للاجتماع) وبيان أحكامها .

وعلى أي حال : فإن الاعتبارات العامة (الاعتبارات السابقة للإجتماع) هي تلك الاعتبارات التي لا يجد الإنسان مفرّاً من اعتبارها في كل اتصال له بالفعل ، أي أنَّ الذي يوجدها هو أصل ارتباط الطبيعة الإنسانية بالمادة في الفعل . ومن هنا فإنها لا يحتويها الفناء ولا يطرأ على ذاتها التغيير .

فالإنسان مثلاً يستطيع أن يطرد من عقله فكرة معينة بواسطة ظهور عوامل خاصة ، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يكُفُّ نفسه أساساً عن التفكير (لا بد أن أفكر) ، وأي مجتمع يستطيع أن يقتل الفكر الخاص لأحد أفراده ، ولكنه لا يستطيع إطلاقاً أن يغتال التفكير الثابت لكلٍّ فرد من أفراد المجتمع ، لأن الفكر الاجتماعي حصيلة أفكار تراكمت وشكّلت وحدة فهي تقوم بنشاطها كالواحد الحقيقي ، وعندئذٍ كيف يتصور أن يقوم مجتمع (الفكر الواحد المترافق) بإففاء نفسه .

ونحن - بقريحة المساحة - نطلق على كثير من الموارد اسم الانتحار ، ولكننا لو استعملنا الدقة لما وجدنا مصداقاً للانتحار في عالم الوجود .
أجل يستطيع الموجود الحيّ مثلاً أن يربط نشاطه بمادة ما ، وتهؤُّلي تلك الحادثة المربوطة به إلى القضاء على الموجود الحيّ أو على قوة متعلقة به أو تشنّل نشاطها . فيقوم الإنسان مثلاً بخلط السم في الماء ثم تناوله (أي

أنه يؤدّي نشاطاً ينسجم مع قوة التغذية عنده وهو الشرب) ولكن السُّم المذاب يقتحم المعدة ويفعل فعله فيقتله .

أو أنه يحدّق النظر في مصدر للنور قوي جداً كقرص الشمس فيؤدّي ذلك به إلى العمى ، أو أنه يشنّ إحدى قواه بواسطة قوة أخرى ، فيطبق ألقانه مثلاً وينع العين من الرؤية ، أو يضع أصبعيه في أذنيه فلا يعود يسمع ، ولكنه لا يمكن أبداً أن يطلب الإنسان - أو أيٍ موجود آخر - من وجوده عدمه بصورة مباشرة ، ولا يستطيع أن يطلب من قوة ما إبطال نشاط نفس تلك القوة بشكل مباشر .

نستطيع أن نستنتج من هذا البيان هذه التبيّنة :
صحيح أن الإعتبارات العامة ليست قابلة للتغيير ، ولكن يمكن التصرف في بعض منها عن طريق البعض الآخر ، فيكون هذا إلغاء بعض الاعتبارات العامة بوجه من الوجه .

أي أنه يمكن إدخال مورد مَا في إطار نشاطها وإخراج مورد آخر منه ، وبالتالي يصبح هذا الغاء للاعتبار العام بالنسبة للمورد الأول منه ، مثلاً كان الناس في الأزمان الغابرية يستغلون الدواب والمحامل والأسرة محمولة بواسطة الحماليين للقيام بالأسفار الطويلة ، فهذه الوسائل كانت لازمة وحسنة وجيدة لطريق المسافات البعيدة ، ولكنه بظهور وسائل حديثة كالسيارات والقطارات والطائرات فقد قضت قاعدة اختيار الأخف الأسهل بوضع الوسائل الحديثة مكان القديمة ، فساحت من هذه الأخيرة صفة الضرورة والحسن واضفتها على الأولى (الحديثة) ، ومن الواضح أن أصل الحسن لم يلغ وإنما غير مكانه فقط .

ونلاحظ في كل زاوية من زوايا المجتمع اليوم مثاث الأمثلة لهذه

التغيرات التي تحدث في مجال العادات والأداب والأخلاق والمعاملات والاتصالات الاجتماعية .

وكل ما هناك هو أن أصول الاعتبارات العامة حية دائمًا ومستمرة في نشاطها ، والذي يتغير هو الموارد والمصاديق ، فيواصل المجتمع البشري تقدمه في استخدام المادة والافادة منها ، وهو مشغول بزيادة الترفيه وإزالة ما يضيق الحياة ، فكل يوم يأتي يتغير فيه لون الحياة عن اليوم السابق عليه ، وهذا هو من لوازم الاتصال بين أصول الاعتبارات و فعلها وانفعالها فيما بينها .

ويُستنبط من هذا الكلام أن : « تغيير الاعتبارات هو بنفسه أحد الاعتبارات العامة » .

وتغيير الاعتبارات يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

١ - المناطق المختلفة للأرض لا تتشابه من حيث الحرارة والبرودة وسائر الخواص والأثار الطبيعية و لها تأثيرات متنوعة وعميقة على طبائع أفراد الإنسان ، ومن هنا فإن لها تأثيراً كبيراً على كمية الاحتياجات الاجتماعية وكذا على الاحساسات الباطنية والأفكار والأخلاق ، ويتبعها على الأدراكات الاعتبارية فت تكون منفصلة عن بعضها في المناطق المختلفة .

فمثلاً احتياجات الحرارة والبرودة في المنطقة الاستوائية تختلف عن احتياجات المنطقة القطبية وتكون في النقطة المقابلة لها ، ولهذا تكونان مختلفتين من حيث التجهيزات ، وفي المنطقة الاستوائية لا يحتاج الإنسان في أغلب أيام السنة إلا إلى إزار يشهده على وسطه ، والرائد على ذلك يعتبر خرقاً للعادة ومثيراً للتعجب وقبحًا ، أمّا في المنطقة القطبية فالامر على عكس ذلك . ونلاحظ وجود اختلافات واسعة في الأفكار الاجتماعية

والعادات والأداب لسكان المناطق المختلفة على وجه الأرض ، ويعد قسم عظيم منها لهذا السبب .

وكذا يبيّن العمل فإنها مؤثرة أيضاً في اختلاف الأفكار والأدراكات الاعتبارية ، فالقليل مثلاً مختلف عن الناجر ، والعامل عن صاحب العمل من حيث أسلوب التفكير ، لأن المشاعر التي توجدها الأشجار والأزهار والربيع والخضرة والماء غير المشاعر التي ترافق التعامل التجاري الذي يمتلكه صحيحاً وضجيجاً ، واختلاف المشاعر يستلزم الاختلاف في الأدراكات الاعتبارية .

٢ - إن كثرة تكرار فكر ما على عقل الإنسان يجعله نصب عينه ولا يسمح له بأبعاده عن خاطره والالتفات إلى غيره ، وعندئذ يجدوا هذا الفكر صحيحاً ومنطقياً وحسناً في نظره ، أمّا ما يخالفه فهو يعكس ذلك . ومن هنا تنبع وراثة الأفكار والتلقين والعادة والتربية بدور مهم في ثبيت أو تغيير الأفكار الاجتماعية والأدراكات الاعتبارية .

٣ - نحن لا نشك بأننا بفضل قريمحة التكامل نضيف ذاتاً إلى معلوماتنا ، والحاصل إننا منذ الأيام الأولى التي نقتصر فيها عالم المادة بحسب معلومات كثيرة من كبارنا عن طريق الوراثة ونجعلها أساساً لتقديرنا في المستقبل ، فتتسع العلوم يوماً بعد يوم ، وكلما اتسعت أكثر استطعنا أن نفيد بشكل أكبر وأكمل من مزاياها الطبيعية بوساطة التطبيق العملي وأن نستأنس الطبيعة المتمردة بشكل أفضل ، وهذا يرافق التغيير ذاتياً مفاهيم من قبيل « الحسن والقبح ولا بدّ ولا ينفعي » ، مثلاً لو فرضنا إنسانين أحدهما (إنسان اليوم) وهو جالس على كرسيه الرائع في إحدى القاعات الممتازة للقصور الفخمة ويرتدى لباساً فاخراً قد خيط حسب آخر نظر ،

وأمامه منضدة قد صُفت عليها ألوان الأطعمة الشهية . والآخر (هو الإنسان البدائي) الذي كان ينفق عمره في ثبور الجبال ويستعيش بأعشاب الصحراء وفواكه الغابات . بالمقارنة بين هذين يتضح لنا أنَّ الإنسان قد قطع شوطاً طويلاً ترك خلاله ما كان يراه لا بد منه واعتبر أشياء كثيرة قبيحة بعد أن كانت عنده حسنة حتى انتهى به المطاف إلى هذا اليوم . قال إنسان أبداً لا يكفي عن التفكير في الحسن والقبح ولكنه يغير موقفه باستمرار ويتقدم الحياة فيعتبر الحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، لأن حاجات الحياة في الماضي ليست هي حاجات الحياة في العصر الحاضر بنفسها .

وعن هذا الطريق أيضاً تحدث جميع - أو أكثر- التغييرات التي تعطى على اللغات المختلفة فتشمل الألفاظ والكلمات ، وذلك لأننا عندما نجعل لفظاً ما عبارة عن الوجود المفهوي لمعناه فإنه بعد مرور فترة على الاستعمال

تقوم قريحة التسامح - معتمدة على قاعدة ضرورة اختيار الأخف الأسهل بوضع لفظ آخر مكانه بحيث يشبهه وهو أيسر على الألسنة من الأول وشيئاً فشيئاً يؤول اللفظ الأول إلى النسيان . (مثل الكلمة بطيء مكان تبطأ ، وانبطح مكان تبطح)^(١) وقد يجد الباحث تغييرات أخرى غير هذه الثلاثة التي ذكرناها ولكن التغييرات في نوعها تعود إلى هذه الأقسام الثلاثة .

وقد تمزج هذه الأقسام الثلاثة من التغييرات بأشكال متنوعة فتظهر من ذلك مجموعة من التتابع التركيبية ، وهذا التغير أمثلة عديدة في الآداب والعادات الاجتماعية ، ولعله من النادر أن يجد الإنسان مورداً لم تؤثر فيه عوامل التغير المختلفة ولم يكن نابعاً من منابع متعددة .

(١) لقد ذكر المؤلف مثالين هنا من اللغة الفارسية وقد أثبتنا مكانهما مثالين من اللغة العربية .

القسم الثاني - الاعتباريات اللاحقة للمجتمع

إن المفاهيم الاعتبارية التي استخرجها الإنسان الاجتماعي المعاصر من ذهنه لكثيرة إلى حد أن تبويبها وعددها يفوق الطاقة الفكرية ولو أنها من صياغة الفكر والعقل .

ومن هذا كله فإن الإنسان يصوغ باستمرار مفاهيم جديدة تتناسب مع التقدم الاجتماعي والتكامل الفكري ، وهو يقدم لنا في كل يوم نموذجاً أو أكثر في هذا المضمار .

وبهذا نفهم أننا لوعدنا القهقري واقتربنا من الإنسان الاجتماعي البدائي لقلت هذه المصوّغات الفكرية ولاقتربت من جذورها التي انشعبت منها هذه الغصون .

ولهذا فإننا في هذه المقالة - التي لا تسع لتفصيل هذه الأمور - نتناول بعض الاعتبارات اللاحقة للمجتمع والتي هي بمنزلة الأساس والأصل لهذه الاعتبارات .

(١) أصل الملك

كما عرفنا من البحوث السابقة فإن جذور هذا الأصل موجودة قبل تحقق المجتمع ، وتتلخص فيها سماته بالاختصاص ثم يتکامل بعد ذلك فيظهر بصورة الملك وهو ذو أثر خاص يعني جواز جميع التصرفات ، وقد اعتبر أصل الاختصاص أو الاختصاص المطلق في مورد بعض التصرفات ، فنحن نلاحظ إننا نستطيع أن نظر ببعض الاختصاصات (الامتيازات) في ملك الآخرين ، أو نحظى باختصاص في بعض الموارد التي لا يتعلّق بها الملك كاختصاص الزوجية والصداقة والجوار والأبوة والبنوة والقرابة وغيرها .

ولكل واحد من هذه الاختصاصات أيضاً قيود جديدة في مورده الخاص به بحيث يتناسب مع الاتصال والاحتياج الاجتماعي ، ويُتَّخذ عندئـلـ اسـمـاً خاصـاً ، وبالتالي تعتبر له أحـكامـ وآثـارـ جـديـدةـ تـنـطـبـقـ عـلـيـ الـمـوـرـدـ المقصود .

وفي نفس الوقت تسمى مثل هذه الاختصاصات بـ « الحقوق » ، ويكون مورد الاختصاص - في نظر المجتمع - هو الفائدة تقريباً أو تحقيقاً ، فمنذ اليوم الأول الذي ميّز فيه المجتمع بين العين والفائدة فقد جعل

الاختصاص (الحق) بمعنى ملك الفائدة واعتبر الملك بمعنى الاختصاص بالعين (الذي هو مورد جميع التصرفات المكتبة) .

وفي المرحلة التالية هذا الاعتبار ظهر اعتبار المبادلة لاحساس افراد المجتمع بال الحاجة إلى المواد التي يتصرف بها الغير ولا سيما المملوكة له ، ولو أن بعض الناس يتحقق هذا المقصود عن طريق الهجوم والتغلب ، كما نلاحظ هذا الأسلوب عند الأقوباء بعد تشكيل المجتمع ، وحتى في المجتمعات المختصرة المعاصرة توجد فيها هذه الظاهرة وإن كانت تختلف بظواهر برآفة ومقابلات عجيبة .

ويفضل اعتبار المبادلة ظهرت تقسيمات جديدة بوساطة الاختلافات النوعية للملك (الواجب لشروط التصرف وغير الواجب لها كالطفل والجنون ، الملك الشخصي والمملك الاشتراكي بصورة المتنوعة والمملك إذا كان نوعاً أو هيئة أو منصباً) وبواسطة الاختلافات النوعية للأعيان المملوكة (الإنسان العبد والحيوان والنبات والجهاد ، والملك القابل للنقل والانتقال وغير القابل لها ، والملك الموجود وغير الموجود ... الخ) ، ثم أصبحت هذه منشأ لاعتبار مجموعة أخرى جديدة من المواقع الاعتبارية الواسعة النطاق من معاملات مختلفة ووضع أحكام متنوعة لها .

ولعدم تعادل النسب بين المواد التي يقع عليها التبادل فقد ظهرت الحاجة إلى اعتبار النقد ، فيضعون إحدى المواد المرغوبة مقاييساً لمعرفة قيمة سائر المواد التي يحتاجون إليها ، وهذا الاعتبار أيضاً فروع يستلزمها ، منها مثلاً وضع النقد من ذهب وفضة وأوراق نقدية وصكوك وأوراق أخرى ذات قيمة ، مع ما لها من أحكام وأثار .

ولا تقتصر هذه التحولات الاعتبارية على مورد الملك بل تمتد إلى

الموارد الأخرى من الاختصاص ، فيطراً عليها ما يطراً على الملك مع تغيرات تتناسب معها ، كأقسام الطلاق والمبادلات الحقوقية المختلفة .

وكل واحد من هذه المواضيع الاعتبارية وآثاره الواسعة يمكن دراستها بشكل علمي وإظهار وجهات نظر متعددة فيها ، ولكن هذه الدراسة مكانها الخاص بها وهي خارجة عن موضوع بحثنا ، ولا نهدف من تناول هذا الموضوع هاهنا إلا إلى إلقاء النظر لهذه الملاحظة وهي :

إن جميع هذه المواضيع وخصائصها وآثارها أمور اعتبارية وصناعة الذهن وليس لها في الخارج مطابق حقيقي .

(٢)

الكلام

من الأشياء التي يدركها الإنسان منذ المرحلة الأولى لتكوين المجتمع هو صياغة الكلام ووضع الألفاظ الدالة ، لأن كل مجتمع - صغيراً كان أم كبيراً - فهو يؤكد حاجة أفراده لفهم مقاصد ونيات بعضهم من قبل البعض الآخر .

وينبع هذا النشاط الاجتماعي - مثل سائر النشاطات الاجتماعية ذات الجذور العميقـة - في بداية الأمر بصورة بسيطة من فطرة ساذجة ، كما نلاحظ ذلك في صغار الحيوانات مع أهمياتها عندما يبدأ بينها التفهـيم والتـفـهم ، وما يحدث أيضاً بين الطفل الإنساني وأبويه ، وتكون البداية من المحسوسـات ، كما تفعل الدجاجـة لتفهـيم فرخـها ، فتلتقط بمنقارها الحبة وتأكلـها ، ويقوم الفـرـخ بـنفسـ العـمـلـيـةـ فيـحـسـ بـسـدـ حاجـتهـ (ارتفاعـ الجوـعـ) . وإذا كان الفـرـخ غـافـلاً فإن الدجاجـة تطلق صوتـاً أثـنـاء قـيـامـها بالـتـقـاطـ الحـبـ فـيـلـفـتـ الفـرـخـ إـلـىـ جـهـةـ الصـوتـ - بـمـوجـبـ غـرـيزـةـ الـبـحـثـ عـنـ عـلـلـ الحـوـادـثـ الـتـيـ هـيـ مـنـ الغـرـائـزـ الحـيـوانـيـةـ - وـيرـىـ فـعلـ الأمـ فـيـقلـدـهاـ فـيـماـ فعلـتـ ، وـهـذـاـ نـظـائـرـ كـثـيرـةـ فـيـ إـلـاـنـسـانـ وـسـائـرـ الـحـيـوانـاتـ .ـ وكـماـ نـلـاحـظـ فإـنهـ فـيـ هـذـهـ مـرـحـلـةـ تـكـونـ دـلـالـةـ الصـوتـ عـلـىـ الـمعـنـىـ الـمـقـصـودـ مـنـ قـبـيلـ الدـلـالـةـ الـعـقـلـيـةـ وـبـالـلـازـمـةـ ، وـتـنـمـ إـرـاعـةـ نـفـسـ الـمـعـنـىـ الـمـقـصـودـ (ـ بـوـجـودـ الـخـارـجيـ)ـ

للمخاطب - وجميع الأصوات متشابهة في إفاده هذا الأمر ولا تميّز بينها - ولكنه بعد تكرار هذه العملية عدة مرات فإن ذهن المخاطب يعتقد بلوون من الملائمة (تشبه تداعي المعاني) بين الصوت والمقصود ، فبمجرد أن يسمع الفرق الصوت من بعيد فإنه يسرع نحو أمه بقصد التقاط الحب .

ومن ناحية أخرى فإن تنوع الإحساسات الباطنية كالحب والبغض والصدقة والعداوة والانفعال والشفقة والتسلق والرغبة الجنسية وغيرها يؤثّر تأثيراً لا يمكن إنكاره في شكل الصوت ، وهذا تنوع الأصوات وتتعدد وتتميّز إلى حدّ ما ، وفي هذه المرحلة يتقدم المستمع خطوة ويستدلّ بالأصوات المختلفة على مقاصد متنوعة نسبياً ويدرك أشياء خافية على الحواس ، ولكن دلالة الصوت على المقصود لا تزال عقلية وطبيعية كما هو واضح ، وفي هذه الحال يدرك ذهن المستمع - ولا سيما الإنسان - العلاقة بين الحادثة وصوتها الخاص بشكل من الأشكال قلّ أو كثر ، ثم يمحكي - بصورة تدربيّة - تلك الحوادث بالأصوات الملائمة لوجودها ، ونتيجة ذلك أن تتميّز حروف الهجاء من بعضها وتظهر الكلمات المركبة ، وكما نلاحظ فإن عدداً كبيراً من الكلمات في اللغات المختلفة يكون حكاية لأصوات تظهر في الحوادث التي تقارنها تلك الأصوات ، و يؤثّر إلى حدّ كبير في هذا المجال استعمال الاشارة باليد والرأس والعين وسائر الأعضاء ، ويقارن هذه الأمور إنّ الإنسان بمجرد سماعه للكلمة ، فإنه يتذكر الحادثة مباشرة ، فتخلي الدلالة العقلية والطبيعية مكانها للدلالة اللفظية ، وعندما يظفر الإنسان بهذه الميزة يكون متعملاً بنعمة الكلام . حتى ينتهي الأمر بالإنسان إلى حدّ أنه أثناء التكلم أو الاستماع يكون غافلاً عن الألفاظ وملتفتاً فقط إلى المعاني وكأنه يقول المعنى أو يسمعه ، أي أنّ المعنى قد أصبح هو اللفظ بحسب عقيدته ، ومن هنا يسري جمال المعنى وقبحه ، حبه والنفور منه إلى

اللفظ ، وقد تنتقل صفة من معنى إلى لفظ ومن لفظ إلى معنى آخر وهكذا . . .

وحيثُ يكون الاعتبار قد قام ب مهمته وقد أصبح اللفظ عين المعنى .
بحسب الاعتبار .

وقد أدى اختلاف البيئات التي أوجدها أفراد الإنسان بسبب الهجرة والانقسامات القومية من ناحية ، ووضع الألفاظ الجديدة لمواجهة الاحتياجات الطارئة بسبب تكامل الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى ، واختيار الأخف الأسهل من ناحية ثالثة . كل هذه الأمور قد أدت إلى اشتقاء لغات مختلفة من لغة أصلية واحدة . وإلى ظهور لهجات متعددة في البيئات المختلفة .

وفي جميع الكلمات أصبح اللفظ مثلاً للمعنى ، بل أصبح نفس المعنى في ظرف الاعتبار و مجال التّفهيم والتّفهم .

الرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما

إن التأمل العميق في سلوك المجتمعات الإنسانية وحتى المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، وكذا دراسة التاريخ المنقول عن حياة الإنسان في المراحل القرية نسبياً ، ودراسة الآثار التاريخية الأخرى للمراحل البعيدة والطويلة التي عاشها الإنسان بشكل جماعي - كلّ هذه تبين لنا أنه يقتضي غريزنة وقريبة الاستخدام يقوم الأفراد الذين هم أقوى من الجميع في المجتمعات البدائية - ولا سيما الذين يتمتعون بقدرة جسمية وقوه إرادية أكثر - باستخدام الأفراد الآخرين في المجتمع ، تماماً مثل استغلالهم للموجودات الأخرى من جادات ونباتات وحيوانات ، فيفرضون عليهم إرادتهم ، أي أنهم يوسعون وجودهم الفعال لتحقيق نسبة بينهم وبين الآخرين تشبه نسبة الروح إلى البدن ، أو بعبارة أوضح ولعلها أقدم نسبة الرأس إلى البدن .

فالقرائن تشير إلى أن الإنسان قد أدرك أهمية للرأس في البدن أكبر من أهمية القلب فيه ، وعلاوة على ذلك فإنه يكون أعلى منها جيلاً بحسب الحس ، وهذا اقتبس من « الرأس » مثل هذه النسب من قبيل : رأس الخيط ، رأس الطريق ، رأس الجماعة ، رأس الجيش ، رأس السلسلة ، وغيرها .

وفي نتيجة هذا الاعتبار فقد أعتبرت اللوازم الطبيعية لحقيقة هذه النسبة (نسبة الرأس إلى كلّ واحدٍ من الأعضاء الفعالة وإلى مجموع البدن) من قبيل حكم المجتمع والانقياد الجماعي والانقياد الفردي ومجموعه من المقررات والرسوم والأداب التي تبيّن منصب الرئيس وتعدّ من مظاهر احترامه وتعظيمه ، مثل ألوان المعاملات والتواضع والعبادات الكبيرة والصغيرة التي تتناسب بشكل من الأشكال مع كمال المجتمع الفعلى .

ومن ناحية أخرى فإن اعتبار الرئاسة لما كان وليد اعتبار المجتمع والعدالة الاجتماعية (كما ذكرنا ذلك آنفًا) فقد تم وضع مجموعة من الاعتبارات المناسبة لصالح المرؤوس ضد الرئيس وهي في الواقع جواب لاعتبارات التي هي لصالح الرئيس ضد المرؤوس ، ولما كانت هذه الاعتبارات لصالح المرؤوس ضد مصالح الرئيس فإن لها نسبة عكسية - من حيث القوة والضعف - مع القوة الرئيس وضعيته ، فكلما كان منصب الرئاسة أقوى فإن تأثير اعتبارات المرؤوس وحقوقه تكون أضعف ، وكلما كان ذلك أضعف تكون هذه الاعتبارات أقوى . وكذا قدرة المرؤوس وقوته فإن لها تأثيراً عكسيّاً على اعتبارات الرئيس ومزاياه .

ويتأقّل التفات يستطيع الإنسان أن يفهم أن اعتبار الرئاسة هذا يستتبع اعتبارات كثيرة واسعة النطاق لا يهمّنا في هذا البحث تشخيص ماهيّتها ، ونكتفي باستعراضها بصورة مجملة كما فعلنا في نظائرها ، ولكنه يوجد من بين هذه اللوازم شيء يتميّز بأهمية كبيرة وتأثير عميق في المواقف السابقة واللاحقة وهو اعتبار الأمر والنهي ولو احتمالها .

الأمر والنهي والثواب والعقاب

إذا تأملنا في الأمر وطلب شيء من شخص آخر وجدناه يعني ربط الإرادة والرغبة بفعل الشخص الآخر ، ولما كانت إرادة أي فرد مريض لا تتعلق - بحسب الواقع - إلا بفعله أي بحركات عضلاتة ، وكذا فعل الشخص الآخر فإنه لا يمكن أن يكون متعلقاً إلا لإرادته بنفسه ، إذن لا بد أن يكون ربط المريض إرادته بفعل غيره هو من قبيل الاعتبار والأدلة ليس غير ، ومن هنا يصبح لاعتبار تعلق الإرادة ارتباط مباشر باعتبار الرئاسة الذي فسّرناه بأنه توسيع لوجود الذات وجعل الآخرين جزءاً من هذا الوجود ، وبالتالي لا بد من القول أن الأمر عندما يأمر فهو يجعل المأمور جزءاً من وجوده وكأنه أحد أعضائه الفعالة ، إذن تكون النسبة بين المأمور والفعل هي نسبة الوجوب (لا بد) ، كما أن النسبة بين العضو الفعال للمريض والفعل الذي تعلقت به نسبة الوجوب هي نسبة «الضرورة التكوينية» .

وبالنظر إلى أن الوجوب الحقيقي يختلف اختلافاً واضحاً عن الوجوب الإعتبري من حيث القوة والضعف ، فاستشعار هذا الضعف في الإرادة الإعتبرية والوجوب الإعتبري قد حمل الإنسان على اعتبار الجزاء ، أي اعتبار الثواب في حالة الطاعة والامتثال ، والحد الأدنى منه هو الثناء

والمح والشكر ، واعتبار العقاب في حالة المخالفه والعصيان ، والدرجة الدنيا منه هي الذم واللوم والتذنب .

ولقوة الجزاء وضعفه أيضاً تناسب عكسي مع قوة منصب الأمر وضعفه ، أي كلما كان الأمر أقوى فإن اعتبار جزاء الموافقة يكون أضعف واعتبار جزاء المخالفه يكون أقوى ، وكلما كان الأمر أضعف فإن اعتبار جزاء الموافقة يصبح أقوى واعتبار جزاء المخالفه يغدو أضعف .

ومع هذا فإن المعروف هو أن جزاء الموافقة ليس واجباً ، لأنه من لوازم أمرية الأمر أي رئاسة الرئيس ، ولكن جزاء المخالفه بمعنى استحقاق المأمور المتمرد لازم وضروري وإن كانت فعلية الجزاء متوقفة على إرادة الأمر .

وفي هذه المرحلة تكون الطاعة والمعصية بالنسبة للإرادة الاعتبارية (الأمر) قد اعتبرتا حسب الانقياد الحقيقى والعصيان الواقعى ، أي أن الطاعة مأخوذة من المطاوعة وقبول التأثير الخارجى ، والمعصية مأخوذة من العصيان وعدم قبول التأثير الخارجى .

وببناء على هذا تصبح نسبة الطاعة إلى كلّ امثال معين لأمر خاص هي نسبة الكلى إلى أفراده ، وكذا نسبة المعصية إلى كلّ تمرد خاص . أما النسبة بين الطاعة والمأمور فهى نسبة الوجوب ، كما أنّ النسبة بين الفعل (متعلق الأمر) والمأمور أيضاً هي نسبة الوجوب .

ولما كان الإنسان يستعمل الطاعة والوجوب - بحسب فطرته - في مورد الرئاسة والأمر لهذا فإنه كلما وجد وجوب الطاعة فإنه يعتقد بوجود « الأمر » ويثبت وجود الأمر والحاكم أيضاً .

كما أن تنفيذ مقتضيات الغائز والعواطف مثل مقتضيات الرغبة

الجنسية أو الصدقة أو العداوة تعتبره طاعة لحكم الغريزة وأمرها ، وكذا أداء الأمور الواردة في الشرائع السماوية فإننا نعده امثلاً لأمر الشرع ، ومتطابقة العمل لنصوص أحد القوانين المدنية تعتبره طاعة لحكم القانون وأمره ، وتوجد مجموعة من الأمور التي تحكم الفطرة بضرورتها ويكون فيها صلاح المجتمع مع تكامل الفرد ، ونحن نسمّيها بالأحكام والأوامر العقلية ونعتبر القيام بها طاعة للأوامر العقلية (أو طاعة لأمر الضمير) ونعتقد بوجود مجازات فيها من شكر أو تأنيب .

إذا أحطنا بأطراف هذا الموضوع فسوف نجد أن هذه المفاهيم الإعتبرائية والأفكار التي صاغها الإنسان كالبحر العميق الذي يغطي جميع إدراكاتنا وقد نفذ إلى أعماق أفكارنا قد كان لها أصل واحد هو الرئاسة والمسؤولية ، وليس لها إلا قوة فعالة واحدة هي أصل الإستخدام السابق الذكر .

وكل فكرة حديثة تقود إلى تكامل المجتمع وكل خطيط جديد يقترح إنما هو يقتفي عملاً قام به الإنسان بحسب فطرته الأولية ، وهو ينسج على أساس ذلك النموذج الأولي .

وواضح أن هذه جميعاً تماذج مبنية للنظام الحقيقى للعقلية والمعلولية الذي يتجلى حق في الأفكار الإعتبرائية .

والحديث في اختبار النبي كال الحديث الذي قدمناه حول اعتبار الأمر ، سوى أن الاعتبار الأولي (النبي) لا ينبغي تفسيره باعتبار تعلق الإرادة بترك الفعل ، لأن الإنسان عندما لا يفعل شيئاً بإرادته وقصده فإن حقيقة إرادته لم تتعلق بعدم الفعل وتركه ، فالإرادة ليست قابلة للتخلق بالعدم وإنما حقيقة اعتبار النبي هي اعتبار عدم تعلق الإرادة بالفعل ، ولكن لما

كان الإنسان دائياً يريد فعلاً آخر مكان عدم إرادة فعل ما ، فإن التفات الناس ينصرف إلى هذا الشيء ويتصورون أن الإنسان قد أراد عدم الفعل .

وعلى أي حال فيعد تحقق اعتبار النبي يجعل اعتبارات فرعية له حسب المناسبة وما يتضمنه معناه كما كان ذلك لازماً في الأمر . وبين الشخص المنهي والفعل المنهي عنه نسبة (مثل نسبة وجوب الترك) تسمى بالحرمة ، كما كانت في الأمر نسبة تسمى بالوجوب ، ويظهر أيضاً الثواب والعقاب والمدح والذم بالخواص والكيفيات التي مرّ ذكرها في الأمر .

ويجب أن نعلم : أن نسبة الوجوب (لا بدُّ) في جميع الاعتباريات مأخوذة من الوجوب أو الضرورة الخارجية كما ذكرنا ذلك في مطلع هذه المقالة . ولهذا فإن نسبة الحرمة مأخوذة أيضاً من ضرورة العدم ، ومن المؤكّد أنه في المكان الذي ليس فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم فإن نسبة الطرفين هي الموجودة والمعتبرة ، وهي التي تسمى « الإباحة » ، وبهذه النسب الثلاث (الوجوب - الحرمة - الإباحة) تتم مطابقة الاعتبار للحقيقة ، إلا أنه توجد بين العقلاة وأبناء المجتمع نسبتان أخرىان هما الاستحباب والكرابة ، وتعني الأولى رجحان الفعل وتعني الثانية رجحان الترك ، وهاتان النسبتان ليستا مأخوذتين من الواقع والخارج بشكل مباشر كما هو واضح ، لأن كلّ ما هو متحقق في الخارج فإنه يتميز بنسبة الضرورة .

أجل قد يتّصف فعل بالرجحان في ظرف العلم ، وهي صفة الفعل الذي خرج من مرحلة التساوي ولم يصل إلى حدّ الضرورة ، وعندئذٍ إذا تعلّقت هذه النسبة بالفعل فستصبح رجحان الفعل (الاستحباب) وإن

تعلقت بالترك فستكون رجحان الترك (الكراهة) ، وفي نفس الوقت فإن
هاتين النسبتين (الاستحباب والكراهة) يشيع استعمالهما بين الناس جنباً
إلى جنب مع النسب الثلاث الأخرى (الوجوب والحرمة والإباحة) .

(٤)

الاعتبارات في حالة تساوي الطرفين

إن لدينا أيضاً مجموعة من الاعتبارات التي لوحظ فيها تساوي الطرفين وهي معتبرة للأفراد المتساوين (لا رئاسة بينهم ولا مرؤوسية) وقد دفعت إليها حاجة المجتمع ، مثل ألوان المبادرات والارتباطات والحقوق الاجتماعية المتعادلة مما لا يحتاج إلى سرح . مفصل .

ولا بدّ من الالتفات إلى أن اعتباريات باب الرئاسة والمرؤوسية يجري استعمالها أيضاً في هذا الباب ، من قبيل الأمر والنهي والثواب والعقاب . وكلّ ما هناك هو أن الأمر والنهي في هذا الباب ليسا مولويين بل يعتمدان على حسن الفعل وقبحه ، وكذا الجزاء فإنه يعتمد على نفس الفعل ، وهذا لا تسمى هذه الأوامر والنواهي بالمولوية بل يطلق عليها اسم «الارشادية» ، أي أن هذه الأوامر والنواهي تهدي وترشد إلى فائدة الفعل ، فنقول مثلاً أفعل هذا الفعل حتى تظفر بالسعادة أو الفائدة الكذائية .

علاقة الاعتباريات بالحقائق المترتبة عليها أو كيفية ارتباط علوم الإنسان المعمولة بنصائصها الواقعية

كما ذكرنا في بداية هذه المقالة فإن بحثنا في العلوم الاعتبارية يكون على ثلاثة أقسام :

- ١ - كيفية ظهور العلم الاعتباري من الإنسان .
- ٢ - كيفية ظهور الكثرة في العلوم الاعتبارية (الانقسامات) .
- ٣ - كيفية ارتباط العلوم الاعتبارية بآثارها الواقعية والحقيقة ، أي بالأعمال الخارجية لوجود الإنسان .

فإنسان عندما يقطع هذه المراحل الثلاث فإنه يكون قد أوصل نفسه إلى الحقائق أي إلى خواصه الواقعية ، وبعبارة أخرى فهو يوسط العلوم التي هي صنعته ويتكمّل بحقائق التكامل .

وكلّ ما دار من حديث لحدّ الآن فهو يتعلق بالقسمين الأولين من هذه الثلاثة ، ونحاول الأن إلقاء بعض الضوء - بالمقدار الذي يسمح به المجال في هذه المقالة - على القسم الثالث .

في البدء نحتاج إلى مقدمة نذكر فيها أنه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار النظريات التالية :

- ١ - إلى الحدّ الذي انتهت إليه مشاهداتنا وتجاربنا في عالم المادة فإن

جميع الموجودات التي تمت دراستها نشطة وفعالة في إطار وجودها ، ولم نلاحظ موجوداً غير فعال .

٢ - إن نشاط أي موجود يكون مناسباً وملائماً لوجوده (لصالح وجوده وبقائه) ، ومن هنا فنحن لا نعرف موجوداً ينطوي نحو عدمه أو ضرره ، وتحتاج هذه النظرية إلى توضيح ، وقد قدمنا في البحوث الآتية توضيحاً كافياً في هذا المجال .

٣ - يتم هذا النشاط دائماً بوساطة الحركة (ألوان الحركات التي يقوم بها كلّ موجود وهي متناسبة مع ذاته) التي يؤدّيها كلّ موجود فعال وينال الغاية من تلك الحركة التي هي كماله ، وبذلك فهو يكمل وجوده (من الواضح أن وجوده ليس مستثنى من قانون الحركة ، وسوف نثبت - بعون الله - في المقالات اللاحقة أنه متحرك بالحركة الجوهرية ، ونسمع اليوم على ألسنة العلماء المعاصرين فرضية تقول : عالم الطبيعة = الحركة) .

٤ - بعض الموجودات تقوم بهذا النشاط والحركة التكميلية عن طريق العلم (التفكير) ، والقدر المتيقن أن الإنسان من هذه الفئة ، وسائر أنواع الحيوان أيضاً منها تقريباً أو تحقيقاً .

ومن الواضح أنه لا ينبغي تصور كون جميع الحركات التي تتحقق في إطار وجود الإنسان أو سائر الحيوانات حادثة عن طريق العلم ، أي لا يمكن إقامة البرهان لإثبات أن جميع حركات الإنسان - طبيعية كانت أم إرادية - علمية وتؤدي عن طريق العلم ، وإن كان إنكار ذلك أيضاً لا يمكن إثباته ، لأننا بتأمل بسيط ندرك فرقاً واضحاً بين نشاط الأجهزة الداخلية من هضم ونمو من ناحية والكلام والنظر والأكل من ناحية أخرى ، ففي القسم الأول وإن كنا أحياناً نظر بالعلم بوجود العمل ،

ولكن وجود هذا العلم وعدمه لا يؤثر إطلاقاً في العمل ، ولكن في القسم الثاني إذا انعدم فإن العمل لا يوجد أيضاً

إذن العلم (التفكير) من الوسائل العامة التي يستخدمها جنس الحيوان للقيام بأعماله ونشاطاته الخاصة به ، أي أن ارتباطه بحركاته ومتعلق حركاته (المادة) يكون عن طريق العلم .

٥ - إن العلم الذي هو الوسيلة المباشرة للاستكمال الفعلي للإنسان وسائر الحيوانات هو العلم الاعتباري لا العلم الحقيقي .

توضيح هذه النظرية : كما مرّ علينا في أول هذه المقالة فإن كون العلم وسيلة لنشاط الإنسان يحصل عن هذا الطريق .

وهو أن العلم يكشف للإنسان ما وراءه والخارج عنه ليدركه ، ولا شك أن إدراك ما وراء العلم يكون لغاية تميز الإنسان كماله (أي أنه يعرف الشيء الذي يرفع حاجته ويسد نقصه ويبيّنه عن غيره) ، وهذا يضطر الإنسان ليخلط طلبات قواه الفعالة - التي هي مظاهر لاحتياجه وطلبه للكمال - بالعلم والأدراك ، ثم يربط تلك الطلبات بالمادة الخارجية ويطبق صورتها على المادة حتى تتصل بها قواه الفعالة بوساطة الحركات المتنوعة .وها هنا ترتبط قوة الإنسان الفعالة بالمادة التي تتعلق بها فعاليته .

وكما أشرنا من قبل فإن هذه العلوم - التي تكون رابطاً بين الإنسان وحركاته الفعلية - هي العلوم الاعتبارية لا العلوم الحقيقة ، وإن كانت العلوم الحقيقة أيضاً لا يمكن الاستغناء عنها ، لأنه كما ثبّتنا ذلك فإن الاعتبار لا يكون من دون وجود الحقيقة المحسّن ، مثلاً عندما نشرب الماء ، لا بدّ أولاً أن نشاهد الصورة الإحساسية للعطش من جهاز المحسّن ، ثم تتجلى منها الرغبة في الارتواء فستعمل نسبة الوجوب

والضرورة بينا وبين الارتواء ، ولما كنا نعهد هذه الميزة في الماء ، إما بالتجربة وإما بالتعلم من الآخرين ، لذا فإننا نضفي على الماء « ورة المطلوب والمحقق للارتواء » ، ثم نجعل نسبة الوجوب بينا وبين الحركة الخاصة التي تستطيع توفير تناول الماء ، وفي هذه الحال تكون القوة الفعالة وحركتها (الفعل الخاص) .

ولو لم يكن جهاز تطبيق وتوسيط الوجوب فإن العلوم والإدراكات الحقيقة في مورد الماء لا توجد الفعل ، لا في الوقت الذي كان فيه الإنسان بدائياً أو طفلاً وهو لا يعرف اسم الماء بل كان يرى الماء فحسب ، ولا في العصر الذي عرف فيه أن الماء هو العنصر الوحيد الذي تركب منه كلّ العالم ، ولا في الوقت الذي سمع فيه من اليونانيين أن الماء هو أحد العناصر الأربع ، ولا في العصر الذي تم فيه إثبات أن الماء مركب - مثل سائر المركبات - من الأوكسجين والهيدروجين بنسبة ٣٣٪ و ٦٦٪ .

ولو أننا قمنا - بعنوان التجربة - بحذف أحد أجزاء جهاز تطبيق وتوسيط الوجوب فإن نشاط القوة الفعالة سيتوقف ، مثلاً لو أن جهاز المضم لم يشعر بالعطش ، أو أنه أحسن بالعطش ولكنه - لانشغاله في مجال آخر - لم يفكر في الارتواء ، أو أنه فكر فيه ولكنه - لوجود مذود مزاجي أو خارجي - لم ير الارتواء ضرورياً الآن ، أو أنه كان يتمتع بهذه الأمور جميعاً ولكنه - لعدم الماء - لم يتحقق نسبة الوجوب بينه وبين فعله (الحركة الخاصة) ، ففي هذه الصور جميعاً لا توجد الحركة ولا النشاط .

ومن هنا يتضح أن الإنسان لا يتوقف أبداً عن الحركة والنشاط بعد إدراكه لوجوب الفعل ، كما إذا كانت لنا في بعض الموارد ملكة عمل ما مثل ملكة التكلم فإننا لا نكون بحاجة إلى التفكير ولا سيما في صفت

الحروف بعد بدء الكلام ، وكذا في المجالات التي لا يظهر في المختبرة سوى فكرة واحدة تتعلق بمورد الفعل وذلك لإعراض عملية خاصة ، مثل الإنسان غير التمرين ، وفجأة يجد نفسه على قمة جدار يرتفع عن الأرض خمسين متراً أو على رأس منارة شاهقة جداً فمن البديهي أنه - لشدة خوفه - لا يفكر إلا بالسقوط ، وبالتالي فإنه يسقط ، أو مثل شخص يفاجأ برؤيه أسد هائج فهو إن خطرت في ذهنه فكرة الفرار فإنه يفر من دون توقف ، وإن ملأت نفسه هيبة الأسد فإنه يتسمّر في مكانه ويغفل عن الفرار تماماً ، وإن دهشتـه فكرة هدف الأسد وافتراضـه أو عدم افتراسـه له فإنه سيصبح مسخـاً له ويتبعـه خطوة بخطوة ويسمـى بـ « المستسبـع » .

إن مثل هذه الحركـات هي بشكل عام أفعال اختيارـية وإرادـية ، وفي هذه الموارـد لا يوجد أمام القـوة الفعـالة سوى فـكرة واحدة وهذا تعـين نسبة الوجـوب فيـقـوم الإـنسـان بـالعمل بإـرادـته واـختـيـارـه .

وأحياناً عندما يحتاج الإنسان إلى التفكـير والتـروـي لـإنـجاز فعلـه الإـرادـي - كما يـحدث ذلك في أغلـب أفعالـنا - فـفي الواقع هو أن الإـنسـان يـبحث عن عنـوان من بين العـناـوـين المـخـتلفـة القـابلـة لـالـانـطبـاق عـلـى الفـعل ، وبـحـصـول الانـطبـاق يـظـفـر الفـعل بـنـسـبة الـوجـوب المـطلـق (بلا تـقيـيد) ، ويتـضـعـ هذا الأمر بشـكـل أـكـبـر بـالـعـودـة إـلـى حـدـيـثـنا السـابـق فـي مـوـضـع اـعـتـبار الـوجـوب .

وكذا في الموارـد التي نـتصـورـ فيها لأـول وهـلة أنـ الفـاعـل المـختار أـصـبح فيها مجرـماً ، مثلـ الشخص الذي يـهدـد بالـقتل إـذـا لم يـفـعـل شيئاً معـيناً . فـفي الحـقـيقـة هي أنـ الشخص الذي يـفـرض شيئاً بهـذا الشـكـل فهو يـجعل الـامـتنـاع عـنـ الفـعل مـلاـزـماً للـقتـل ، ومنـ هـنـا فـإنـ الفـاعـل لا يـفـكـرـ في « الـامـتنـاع عـنـ

الفعل » بل يجد نفسه أمام فكرة واحدة وهي فكرة « الفعل » ، ولا يبقى عندئذ موضوع للترك ، وكما هو واضح فالفاعل في هذه الصورة يتمتع بإرادة الفعل و اختياره ، وإن كان اختياره للفعل قد تمّ عن طريق الإضطرار ، أي لم يكن له بدًّ من اختياره حيث إن الطرف المقابل للفعل محظوظ عليه .

ولا يتنافي هذا القول مع ما يؤكده العقلاء من أن الفعل الجبري لا يعتبر مستنداً إلى اختيار الفاعل ، ولهذا يسقطون عنه استحقاق الثواب والعقاب ، كما أن كون الفعل اختيارياً لا يتنافي مع ما ذكرناه في بداية الحديث من كون صدور الفعل من القوة الفعالة ضرورياً في حالة التشخيص .

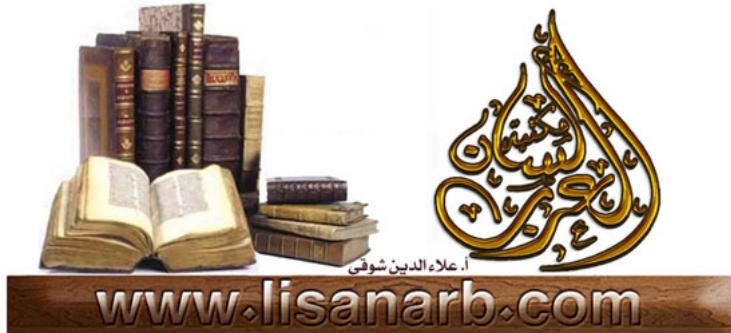
ولموضوع الجبر والاختيار نتائج علمية كثيرة ولكننا نحجم عن ذكرها لأنها خارجة عن أهداف هذه المقالة ، وبهذا نختتم هذه المقالة والله من وراء القصد والحمد لله رب العالمين .

قائمة بالمسائل التي شرحتها في هذه المقالة

- ١ - هناك مجموعة من العلم التي ليس لها مطابق خارج التوهم (الاعتباريات).
- ٢ - العلوم الاعتبارية تكون تابعة للإحساسات الباطنية.
- ٣ - كل اعتبار هو حقيقة.
- ٤ - لا تكون العلوم الاعتبارية بلا آثار خارجية.
- ٥ - معرف الاعتبار هو اعطاء حد شيء لشيء آخر.
- ٦ - لا يجري البرهان في مورد الاعتباريات.
- ٧ - قد ينبع العلم الاعتباري علمًا اعتبارياً آخر.
- ٨ - يقوم الإنسان بصياغة مجموعة من العلوم الاعتبارية بوساطة أعمال قواه الفعالة.
- ٩ - إن العالمة التي تعرف بها اعتبارية علم ما هي أنها نستطيع إدخال نسبة الوجوب (لا بد) عليه.
- ١٠ - الاعتباريات على قسمين : الاعتباريات بالمعنى الأعم والاعتباريات بالمعنى الأخص :
- ١١ - الاعتباريات الاجتماعية على قسمين :
 - أ - الاعتباريات العامة الثابتة .

- ب - الاعتباريات القابلة للتغيير .
- ١٢ - تنقسم الاعتباريات بمعنى الأخص بتقسيم آخر على قسمين :
- الاعتباريات السابقة للمجتمع .
 - الاعتباريات اللاحقة للمجتمع .
- ١٣ - الوجوب من الاعتبارات السابقة للمجتمع .
- ١٤ - الوجوب هو أول اعتبار .
- ١٥ - الحسن والقبح من الاعتبارات السابقة للمجتمع .
- ١٦ - اختيار الأخف الأسهل أيضاً من الاعتبارات السابقة للمجتمع .
- ١٧ - أصل الاستخدام والمجتمع .
- ١٨ - اعتبار العلم سابق للمجتمع .
- ١٩ - اعتبار الظن الاطمئناني .
- ٢٠ - اعتبار وظيفة الإنسان عند فقدان العلم .
- ٢١ - نستطيع التصرف في بعض الاعتباريات عن طريق البعض الآخر أو نسقط بعض الاعتبارات الثابتة .
- ٢٢ - إن تغيير الاعتبار هو أحد الاعتبارات العامة ..
- ٢٣ - الاعتباريات اللاحقة للمجتمع :
- الملك .
- ٢٤ - اعتبار الرئاسة والمسؤولية ولوازمهما .
- ٢٥ - اعتبار الأمر ولوازمه .
- ٢٦ - ينقسم الأمر على قسمين :
- الأمر العقلي .
 - الأمر غير العقلي .
- ٢٧ - النهي .

- ٢٨ - اعتبار بقية الأحكام - الحرمة والاستحباب والكرابة والاباحة .
- ٢٩ - الاعتبارات في حالة تساوي الطرفين .
- ٣٠ - كيفية ارتباط الاعتباريات بالخواص الواقعية المترتبة عليها .





محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	تصدير الجزء الثاني
٦	المقالة الخامسة : ظهور الكثرة في الادراكات
١١	مقدمة المعلق
٤٣	ظهور الكثرة في العلم والادراك
٦٧	الجذور الاولى للادراكات والعلوم الحصولية
٧٧	المفاهيم الحقيقة والمفاهيم الاعتبارية
١٧١	قائمة بالمسائل التي اثبتنا صحتها في هذه المقالة
١٧٣	المقالة السادسة - الادراكات الاعتبارية
١٧٥	مقدمة صاحب التعليقة
١٩٥	الاعتباريات والعلوم غير الحقيقة
٢٤٩	جذور الاعتباريات وبداية ظهورها
٢٥٠	شعب الاعتباريات (الانقسامات)
٢٥٢	القسم الاول - الاعتباريات السابقة للمجتمع
٢٥٢	(١) الوجوب
٢٥٤	(٢) الحسن والقبح

الصفحة	الموضوع
٢٥٦	(٣) اختيار الاخف والاسهل
٢٥٨	(٤) اصل الاستخدام والاجتمع
٢٦٥	(٥) اصل متابعة العلم
٢٦٨	ملاحظتان
٢٧١	خاتمة هذا البحث
٢٧٨	القسم الثاني : الاعتباريات اللاحقة للمجتمع
٢٧٩	(١) اصل الملك
٢٨٢	(٢) الكلام
٢٨٥	(٣) الرئاسة والمرء وسية ولوازمهما
٢٨٧	امر والنهي والثواب والعقاب
٢٩٢	(٤) الاعتبارات في حالة تساوي الطرفين
٢٩٣	علاقة الاعتباريات بالحقائق المترتبة عليها
٢٩٩	قائمة بالمسائل التي شرحاها في هذه المقالة
٣٠٢	محتويات الكتاب